
FILOSOFÍA
DE LA
RELIGIÓN
Paul Tillich

FILOSOFIA DE LA RELIGION

Paul Tillich

En este libro Paul Tillich define el concepto de religión, analiza las implicaciones del lenguaje simbólico que la religión habla, ubica el estudio de la religión en coordenadas que lo relacionan tanto con las ciencias del hombre en general como con el estudio de la teología en particular, y ubica el desarrollo de las diversas concepciones teológicas en un esquema dialéctico de la historia.

Paul Tillich escribió los ensayos que componen las secciones de este libro durante los turbulentos años que siguieron a la Primera Guerra Mundial y fueron preludio de la Segunda. Todos sabían, por aquellos tiempos, que una era había tocado a su fin y otra comenzaba. En permanente diálogo con una prodigiosa cantidad de individuos y grupos interesados en los más diversos enfoques de la cultura, Paul Tillich tiene plena consciencia de la urgencia con que se debe encontrar una respuesta adecuada a la pregunta sobre la religión, que rechazando por espurio el concepto de "religión" libere las fuerzas espirituales de las religiones positivas para la tarea de reconstrucción que se avecina.

Este libro contiene la semilla de las principales ideas que Tillich habrá de desarrollar, después, en sus obras sistemáticas más voluminosas. Constituye, por lo tanto, una estimulante introducción al más grande filósofo de la religión y la cultura que hemos tenido durante el siglo XX. Como ingreso a la filosofía de la religión en cuanto disciplina, por otro lado, posee las ventajas de no ceder a los fáciles vicios del positivismo ni introducir supuestos teológicos no críticos.



ediciones megápolis

FILOSOFIA DE LA RELIGION

FILOSOFIA DE LA RELIGION

Paul Tillich



ediciones megápolis

Título del original: **What is religion?**
Publicado en los Estados Unidos por Harper & Row, publishers

La PRIMERA PARTE, "La Filosofía de la Religión" apareció originariamente como **Religionsphilosophie**, ed. por Verlag Ullstein GmbH, Frankfurt/Main. El resto del contenido de este libro apareció originariamente en **Gesammelte Werke**, ed. por Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart. Todos estos materiales fueron revisados por el autor, en su traducción inglesa, para la publicación de **What is Religion?**, de donde se realizó la presente traducción al castellano.

traducción al castellano: Marcelo Pérez Rivas
diseño de la tapa: Estudio B & F sobre grabado popular polaco del siglo XVIII

Asociación Editorial La Aurora

Doblas 1753, Buenos Aires

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723

IMPRESO EN ARGENTINA

Esta es una primera edición de 3.000 ejemplares

CONTENIDO

INTRODUCCION

TEMA Y METODO DE LA FILOSOFIA DE LA RELIGION

a. La Religión y la Filosofía de la Religión

El tema de la filosofía de la religión es la religión. Esta definición elemental pese a serlo plantea, desde el principio, un problema. Se trata, en términos generales, del problema básico de la filosofía de la religión. En la religión la filosofía encuentra algo que se resiste a convertirse en tema de su disciplina, algo que la resiste. Cuanto más fuerte, pura y original sea una religión, con mayor énfasis reclamará ser exceptuada de toda estructura conceptual generalizadora. Ideas tales como "revelación" o "redención" son manifiestamente opuestas al concepto de "religión". Expresan acciones que ocurren solamente una vez, de origen trascendente y cuyos efectos transforman la realidad, mientras que la palabra "religión" subordina toda una serie de acciones espirituales y creaciones culturales bajo un concepto general. "Revelación" se refiere a una acción divina, "religión" a una acción humana. "Revelación" es un acontecimiento *(happening)* absoluto, singular, exclusivo y auto-suficiente; "religión" tiene que ver con hechos meramente relativos, siempre recurrentes y nunca exclusivos. "Revelación" significa la entrada de una nueva realidad en la vida y el espíritu; "religión" nos remite a una realidad dada de la vida y a una función necesaria del espíritu. "Religión" tiene que ver con la cultura; "revelación" con aquello que está más allá de la cultura. Por esta razón, la religión siente que se

ha violado su esencia más profunda cuando se la denomina religión. Por esta razón cierra su mente al enfrentarse con la filosofía de la religión, y se abre, a lo sumo, a la teología, en la medida en que ésta no es sino una "ciencia" de la revelación. Es así como la filosofía de la religión se ve en una posición muy peculiar frente a la religión. Está obligada a disolver el objeto que desea captar o a declararse ella misma nula y vacía. Si no recibe y acepta de la religión su pretendido carácter revelado, su objeto se le escapa y no está hablando de una religión genuina. Si, por otro lado, acepta la revelación, se convierte en teología.

La filosofía de la religión no puede transitar ninguno de estos senderos. El primero la aparta de su meta. El segundo conduce a la disolución, no solamente de la filosofía de la religión, sino de la filosofía en general. Si hay un objeto que se mantiene fundamentalmente cerrado al escrutinio filosófico, el reclamo de la filosofía sobre cualquier objeto queda cuestionado, puesto en tela de juicio: No sería capaz de trazar por sí misma las fronteras entre este tema reservado (a saber, la religión) y los otros campos de su investigación. Sería posible, entonces, que la revelación extendiera sus pretensiones a todas las disciplinas y la filosofía carecería de armas para oponerse a esta pretensión. Si se declara derrotada en un punto, debe rendirse en todos los demás. Y, de hecho, la revelación proclama su universalidad. Si la revelación es la irrupción de lo Incondicional en el mundo de lo condicionado, no puede dejar que se la condicione, convirtiéndosela en una esfera junto a otras esferas, la religión lado a lado con la cultura. Debe considerar la verdad que proclama como el fundamento de todo conocimiento de la verdad. Debe dirigir una teología del conocimiento en el lugar de la filosofía de la religión, y debe agregar, a ésta, una teología del arte, de la ley, de la comunidad, etcétera. No puede admitir que haya una perspectiva condicionada, de igual valor, junto a su propia perspectiva incondicionada. Hacerlo equivaldría a anular su propia incondicionalidad.

Esta antítesis entre la filosofía de la religión y la doctrina de la revelación plantea el problema de la filosofía de la religión en su forma más aguda. No se trata solamente de un problema dialéctico. La realidad del problema se nos hace evidente cuando comprobamos que ha conducido tanto a los conflictos más serios como a las creaciones más poderosas de la cultura. En su amplia gama de instancias la historia cultural de la filosofía y de la religión revela fenómenos en los cuales una o la otra han alcanzado una realización casi pura. La Edad Media temprana podría servir como ejemplo de uno de estos enfoques y el Iluminismo de otro. Por otro lado, descubrimos intentos de mediación o de síntesis, que han buscado reunir las dos posiciones, como por ejemplo en la Alta Edad Media, por el lado de la doctrina de la revelación, o en el idealismo y el romanticismo, por el lado de la filosofía. Por último, hay períodos en los cuales las dos son mantenidas lado a lado, como en la decadencia del medioevo, en el empirismo británico o en el kantianismo teológico. Ninguna delimitación de fronteras puede producir la solución. Forzar a la una o a la otra a aceptar una esfera específica, junto a las otras esferas, niega tanto la convicción filosófica de la verdad como la incondicionalidad de la revelación. Todo intento de este tipo necesariamente aborta. Como modo de responder a la pregunta que debiera determinar los límites de las dos disciplinas. el método de la demarcación de fronteras fracasa, porque ambas partes reclaman para sí este derecho. Y sin embargo, no se puede permitir que subsista la oposición, porque conduce al quebrantamiento de la unidad de la conciencia y a la disolución, sea de la religión, sea de la cultura. En la medida en que la fe ingenua sostiene una posición cualquiera como evidentemente autoritaria —sea una doctrina revelada o una posición filosófica— y desprecia a las otras posiciones, teniéndolas por subsidiarias, el conflicto se disimula. Pero cuando se rompe la ingenuidad —tanto la filosófica como la religiosa— subsiste solamente la solución sintética. Toda otra salida queda cerrada. Puede regresarse, engañosamente, a la ingenuidad. Pero la única

posibilidad legítima es el camino hacia adelante —a saber, el camino de la superación interna de la antítesis: Solamente la solución sintética es genuina y legítima. Se impone, aun cuando al intentarla se sucedan fracaso tras fracaso. No es necesario, sin embargo, que siempre se fracase. Porque hay un punto en la doctrina de la revelación y en la filosofía en el que ambas son una misma cosa. Encontrar este punto, y a partir de él construir una solución sintética, es la tarea decisiva de la filosofía de la religión.

*b. Lugar de la Filosofía de la Religión en el Sistema del Conocimiento**

Toda presentación sistemática de una disciplina individual debe responder a la exigencia de definir su lugar *en el sistema de las ciencias* (o del conocimiento) con relación a su tema y método. Esto vale particularmente con respecto a las ciencias culturales normativas *(Geisteswissenschaften)*, en las cuales el tema y el método están más íntimamente relacionados, y en las cuales ambos son más cuestionables que en las ciencias puramente formales y empíricas *(Denk und Seinswisssenschaften)*. Y mucho más debe respetarse esta exigencia cuando se trata de la filosofía de la religión, cuyo primer problema es el derecho que tiene a existir junto a las demás ciencias. Una determinación incorrecta de la relación entre la filosofía de la religión y las otras ciencias hace que sea imposible, desde el principio, solucionar el problema básico de la primera. La filosofía de la religión depende, desde su inicio, de una teoría sistemática del conocimiento *(Wissenschaftsystematik)*. Pero la dependencia es mutua. El sistema de las ciencias está condicionado por la concepción que se tenga de las disciplinas individuales, y puesto que la ciencia en general es cuestionada

* Con respecto a ésta y las secciones siguientes, véase mi *System der Wissenschaften* (Götingen, 1923), reeditado en mis *Gesammelte Werke,* Vol. I, Stuttgart, 1959.

por el problema básico de la filosofía de la religión, el sistema de las ciencias en su totalidad es puesto en tela de juicio por la concepción que se tenga de la filosofía de la religión. La teoría sistemática de las ciencias en su totalidad depende de la solución que se dé al problema de la filosofía de la religión. Esta reciprocidad deriva del carácter viviente del conocimiento. Significa que todos los aspectos del conocimiento están condicionados por la visión sistemática fundamental que se tenga de la naturaleza de las cosas *(Wesensschau)*. Esto no excluye que los elementos individuales, sin embargo, puedan ser considerados sucesivamente por derecho propio, y luego de esta consideración, incorporárselos en un marco de referencia fundamental de carácter unilateral. Por lo tanto, comenzamos con el tratamiento del sistema del conocimiento. Pero somos conscientes de que éste es contingente con respecto a la solución que se dé al problema básico de la filosofía de la religión.

Hay tres preguntas que deseamos responder. (1) ¿Cuál es la relación entre la filosofía de la religión y la ciencia empírica de la religión? (2) ¿Cuál es el lugar de la filosofía de la religión en el sistema de las ciencias culturales normativas, particularmente en relación con la filosofía en general y con la teología? (3) ¿Cuál es la relación entre la filosofía de la religión y la metafísica?

La filosofía de la religión es una de las ciencias culturales o normativas. Establece, en una síntesis creativa y generadora, aquello que puede considerarse como válido en materia de religión. Emplea en su construcción normativa los materiales que proveen la historia de las religiones, la psicología de la religión y la sociología de la religión. Pero no es idéntica, sea en parte o en su totalidad, con ninguna de estas tres ciencias empíricas. Su tarea no consiste en considerar aquello que la religión es *(Seiendes)* sino aquello que debe ser *(Gültiges)*. La información fáctica sirve como material para su obra de construcción, pero no es la meta de su trabajo. La metodología de las ciencias culturales determina el modo en que se comportará el material empírico. Por lo tanto, deben repudiarse los intentos

de asignar a la filosofía de la religión tareas que corresponden, antes, de manera directa o indirecta, a la historia, a la sociología o a la psicología de la religión. Esto incluye toda clase de teoría de los tipos religiosos, porque el concepto de tipo representa la meta del estudio de las formas, especialmente en psicología y sociología (pero no es una de las metas legítimas del conocimiento que procuran adquirir las ciencias culturales o normativas).

Toda presentación de las ciencias culturales contiene tres elementos: una filosofía, una historia cultural y una sistemática *(Systematik)*. En la filosofía se articulan la esfera de significado específico de la disciplina que se está estudiando y sus categorías. En la historia cultural se recibe sistemáticamente el material que ofrecen las ciencias empíricas, y se lo ordena. En la sistemática se hace presente el sistema normativo, a partir de la concepción filosófica que se haya formulado con respecto a la esencia de los materiales de que se trata y a partir de los materiales históricos, entendidos a la luz de la construcción teórica histórica-cultural. Toda ciencia cultural genuina sigue este triple camino. Procede de una función universal del espíritu y de las formas, mediante las que se constituyen, en ella, los objetos. Después, examina de manera crítica la actualización de esta función esencial en las diversas direcciones del desarrollo histórico. Por último, ofrece su propia solución teórica, a partir de los problemas que son traídos a un primer plano por la conceptualización de la esencia de la cosa y por la historia cultural. Esta triple relación aparece como filosofía del arte, historia cultural del arte y estética normativa; o como filosofía del conocimiento *(Erkennen)*, historia cultural de la ciencia y teoría normativa de las ciencias; o como filosofía del derecho, historia cultural del derecho y teoría normativa del derecho, etcétera. La misma triple relación se pone de manifiesto en la filosofía de la religión, la historia cultural de la religión y la teoría sistemática de la religión, o teología.

Teniendo todo esto presente podemos formular, provisionalmente, cuál es la tarea de la filosofía de la religión y

su relación con la teología. La filosofía de la religión es la teoría de la función religiosa y de sus categorías. La teología es la presentación normativa y sistemática de la realización concreta del concepto de "religión". La historia cultural de la religión actúa como puente entre la filosofía de la religión y la teología. Capta de manera crítica las realizaciones individuales del concepto de religión en la historia, y de este modo conduce hacia una solución sistemática especial, que le es propia y característica (que puede ser la solución de un grupo, de una "escuela" o de una Iglesia). Por lo tanto, la filosofía de la religión y la teología son dos elementos de una única ciencia cultural normativa de la religión. Se pertenecen mutuamente de modo inseparable y mantienen una interacción continua entre sí y con el tercer elemento, la historia cultural de la religión. Por esta razón, en la presentación de una ciencia normativa, ninguno de los tres elementos debe ser acentuado, en detrimento de los otros dos. La separación entre la filosofía de la religión y la teología se funda en un error similar al que se cometería si se separaran la filosofía del arte y la estética normativa, o la filosofía moral y la ética normativa. Estas separaciones se justifican sólo por la necesidad de dividir el trabajo y no a partir de la temática de cada disciplina por su lado. Dondequiera se efectúen estas separaciones, persistirá la dependencia mutua de los elementos, aun cuando no se la reconozca. Toda teología depende del supuesto de un concepto particular de la esencia de la religión. Toda filosofía de la religión depende de una concepción de lo normativo en materia religiosa. Y ambas dependen de la comprensión que se tenga de los materiales histórico-culturales. Sobre esta base consideraremos, detalladamente, la filosofía de la religión propiamente dicha, es decir, la teoría de la esencia y las categorías de la esfera religiosa. Por otro lado, consideraremos brevemente la historia cultural de la religión, a fin de indicar sus principales tendencias, y la teología, aunque ésta solamente con respecto a la definición general del concepto de norma en la religión. La filosofía de la religión sería abstracta e indistinta

si no se tomaran en cuenta la historia cultural y la teología. Por otro lado, una presentación completa de los otros dos elementos nos llevaría fuera del marco de referencia concreto de la filosofía de la religión, hacia un sistema de la ciencia de la religión en general. Tal procedimiento sería, de hecho, el ideal científico.

Las definiciones que hemos propuesto sobre las relaciones entre la filosofía de la religión y la teología han dejado de lado el problema fundamental de la filosofía de la religión. Han tratado la religión como una función más, entre otras, y a la teología como una disciplina más, entre otras. Es necesario, ahora, que nos ocupemos de la relación entre la religión y las otras esferas de significado, y correspondientemente, entre la ciencia normativa de la religión y las otras ciencias culturales. Esto es posible, sin embargo, solamente a partir de la definición de la esencia de la religión, es decir, anticipando lo que ha de desarrollarse después. Lo único que puede decirse sobre este punto en esferas, es lo siguiente: No debe permitirse que subsista la división del campo cultural con una esfera específica de "lo religioso", lado a lado con las demás. En otras palabras, la religión y la teología no deben contarse como una más entre las diversas funciones y ciencias, respectivamente. La síntesis que está bajo discusión en la primer parte de este ensayo puede alcanzarse sólo si la ciencia normativa de la religión es, en algún sentido, una ciencia cultural normativa en general, y sólo si la religión se presenta no como una función más, sino como una actitud presente en todas las funciones. El concepto de religión debe manifestar por sí mismo en qué sentido es así.

La tarea, ahora, sigue siendo clarificar la relación entre la filosofía de la religión y la metafísica. Toda controversia sobre la metafísica es estéril mientras no se reconozca que la metafísica no es una ciencia sino una función independiente de la mente, y que por lo tanto no se trata de un problema interno del dominio científico, de cómo se relacionan las distintas ciencias entre sí, sino de un problema de la filosofía del espíritu en cuanto tal *(Geistesphilosophie überhaupt)*. To-

dos los errores de la metafísica surgen de haberla querido hacer una ciencia entre las ciencias o por encima de las ciencias. La comprensión de la independencia de la actitud metafísica es lo único que hace posible una concepción capaz de otorgar un lugar correcto tanto a las ciencias como a la metafísica. Sin lugar a dudas, aun en este punto aparece la dificultad de que resulta imposible una clarificación completa de la esencia de la metafísica sin una filosofía de la religión. Porque la metafísica es necesariamente y en todo momento una actitud religiosa. Es la orientación hacia lo Incondicional *(Richtung auf das Unbedingte)* en la esfera teórica de las funciones del espíritu. Solamente en cuanto se la conciba de esta manera, es decir, sólo en cuanto religiosa, poseerá una existencia independiente. Y solamente así se la libra de que caiga en la categoría de pseudo-ciencia. Se saca como conclusión de todo esto que una filosofía de la metafísica, es decir, una teoría de la esencia y las categorías de la función metafísica, es imposible sin una filosofía de la religión. A fin de que la filosofía de la religión quede libre de una coloración metafísica, puede ofrecerse la siguiente definición de la relación entre la ciencia y la metafísica. La metafísica, junto con la función científica y la función estética, forma el grupo de las funciones teóricas y universales del significado. Es evidente que la metafísica se diferencia de las otras dos, en cuanto une en sí un elemento científico y un elemento estético, y no está dirigida, como ellas, hacia formas condicionadas, sino hacia lo Incondicional en sí. Pero, desde que la conciencia humana no posee formas que no sean condicionadas, debe valerse de éstas para expresar, por su intermedio, lo Incondicional. Esto quiere decir que debe usar los conceptos científicos simbólicamente, y no de modo literal. La ciencia proporciona los símbolos que usará la metafísica, pero éstos no se eligen en razón de su validez *(Geltungswert)*, es decir, no se eligen científicamente, sino por su valor expresivo *(Ausdruckswert)*, es decir, estéticamente. Por otra parte, como es de rigor, en cada acto de aprehensión de las formas condicionadas, la actitud última, la relación con lo Incondicional,

es un elemento decisivo, sea que implique un estilo estético o un método científico; la actitud metafísica (no el sistema de los símbolos metafísicos) determina la relación con estos dos. La metafísica no funciona como una ciencia, sino como una actitud espiritual que influye sobre la ciencia. Esta es la interdependencia que hace posible, al mismo tiempo, que la filosofía de la religión comience su trabajo sin necesidad de referirse al simbolismo metafísico.

Es necesario distinguir entre esta relación especial de la ciencia con la metafísica y la relación general que prevalece entre la ciencia y las funciones del significado, en la medida en que la ciencia desea captar éstas últimas científicamente. Aquí, el modo de funcionamiento del conocimiento con respecto a la metafísica no difiere de su funcionamiento con respecto al arte, el derecho, la ciencia, la moral, etcétera. En relación con las funciones del significado, el proceso cognoscitivo es siempre receptivo al mismo tiempo que productivo. Está determinado por el proceso creativo independiente de las distintas esferas del significado. Al mismo tiempo, sin embargo, determina este mismo proceso. El acto de conocer en las ciencias culturales es traer sistemáticamente a la consciencia el proceso creativo espiritual, y en cuanto tal es, al mismo tiempo, determinativo del proceso en sí. Así, la teoría de la ciencia, o del conocimiento *(Wissenschaftslehre)*, afecta el proceso científico, la teoría del arte afecta la creación artística, la teoría del derecho afecta al proceso legislativo y, de la misma manera, la teoría de la metafísica afecta la instancia metafísica. Pero, así como la teoría del arte no produce el proceso artístico, sino que meramente lo co-determina, la teoría de la metafísica no produce la metafísica, sino que afecta su formación consciente.

De este modo, la pregunta sobre la relación entre la filosofía de la religión y la metafísica adquiere una importancia decisiva, a través de la pregunta sobre la relación entre la religión y la metafísica. Pero la respuesta a esta pregunta forma parte de la filosofía de la religión, y no puede resolverse en la categoría de las preguntas preliminares.

c. El Método de la Filosofía de la Religión

(1) Métodos ajenos a la filosofía de la religión

El método de la filosofía de la religión es idéntico al método de la *Geisteswissenschaft* normativa en general. Pero desde que no predomina acuerdo alguno con respecto a esta metodología, y desde que, como consecuencia del carácter creativo e individual de las ciencias creativas, tal acuerdo sólo podría imponerse de manera muy limitada, es necesario que cada investigación científico-cultural ponga en claro sus propios principios metodológicos. Esto es particularmente válido en lo que respecta a la filosofía de la religión, porque además de los problemas metodológicos generales de una ciencia cultural, hay problemas específicos de su campo que deben tomarse en cuenta, que se derivan del carácter particular de su materia o temática. Todos los métodos que ingresan a la filosofía de la religión provenientes de la ciencia de las religiones o de la teología o de la metafísica, son heterogéneos. El método empírico, el sobrenatural y el especulativo comparten esta característica.

El método de las ciencias empíricas es heterogéneo con respecto a la filosofía de la religión. Esta última no enfrenta la religión como objeto de una consideración psicológica, sociológica, o histórica. No se funda en una psicología de la reli-

gión, ni en una sociología de la religión, ni en la historia de las religiones. Procede de la noción de que un concepto de la esencia, en el ámbito del espíritu, no ha de ser captado ni a partir de la abstracción de fenómenos individuales, ni mediante la consideración de su origen y formación en un objeto particular en la sociedad, o en la totalidad de la historia.

La abstracción presupone la consciencia de aquello que habrá de adquirirse mediante la abstracción. Porque sin tal consciencia la gama de los fenómenos a partir de los cuales se obtendrá la abstracción sería vaga y arbitraria. A fin de decidir si el budismo, u otras religiones por el estilo, deben entrar en el grupo de los fenómenos considerados cuando se busca definir la esencia de la religión, debe haberse decidido previamente qué quiere decirse cuando se habla de "religión". Por lo tanto, esta decisión no puede fundarse en una abstracción a partir de fenómenos. Lo mismo vale con respecto a las explicaciones psicológicas, sociológicas o evolucionistas de la religión. Deben suponer por anticipado qué es la religión; sólo entonces podrán indicar las formas en las que la religión aparece en la vida individual o social; pero no pueden, de este modo, determinar la esencia de la religión en sí. Si desean determinar la esencia de la religión mediante este procedimiento, tales explicaciones deben suponer que la religión no sólo carece de una única esencia sino que, por el contrario, es una colección de elementos extra-religiosos. Esto significa que el método genético presupone un concepto negativo *a priori* de la esencia si desea ser filosofía de la religión; el método de la abstracción, en cambio, presupone un concepto positivo *a priori*. Pero, sea que se reconozca o no una esencia de la religión, sea que el *a priori* fuera positivo o negativo, en ningún caso se lo obtiene a partir de la experiencia, sino que se lo aporta a la experiencia, se lo trae a ella, y es de carácter determinante para la dirección que habrá de adquirir todo el proceso.

El método de la comprensión psicológica *(verstehende Psychologie)* procura hacer justicia a este estado de cosas. Según su método, la vida religiosa ha de entenderse a partir de la

experiencia religiosa que se tenga, y esta experiencia religiosa individual, a su vez, podrá clarificarse y purificarse mediante la comprensión de la vida religiosa de los demás. En este "círculo" psicológico, en este "ir y venir" de la experiencia propia a la comprensión de la experiencia de los demás, se desarrolla la noción de la esencia de la religión. La introducción de este principio circular como axioma metodológico ha puesto fin, sin lugar a duda, al engaño de los métodos empíricos que pretenden ser objetivos. Pero el principio circular no consigue la superación del defecto fundamental de todos los métodos empíricos. La experiencia religiosa, a partir de la cual debe interpretarse y entenderse la vida religiosa, es en sí misma indefinida y desde el punto de vista del método un dato accidental. Más aún, no se entiende por qué se supone que la experiencia religiosa adquiere validez objetiva a partir de la comprensión de la experiencia religiosa de los demás, que le daría forma, porque ésta también es, del mismo modo, accidental e indefinida. La acción recíproca de dos, o aún más actualidades no puede, por sí misma, producir nada necesariamente válido. El método del "círculo psicológico" solamente puede pretender validez si presupone que hay una forma válida, trascendente, implícita en la experiencia personal, empática con respecto a la experiencia de los demás. Pero entonces deja de ser un método psicológico y se convierte en método crítico o fenomenológico.

Por detrás del método del círculo psicológico tenemos, históricamente y desde un punto de vista lógico, el método teológico. Este es el intento de derivar el concepto de religión de la propia religión revelada, y por lo tanto verdadera. La diferencia con respecto al método psicológico es que éste ha abandonado el supuesto sobrenatural con respecto al carácter milagroso de la propia experiencia, lo cual le permite aceptar libremente a las otras religiones. El punto de partida, sin embargo, es el mismo, a saber, la propia religión. El método teológico específico emana de un concepto de la norma de la religión y deriva de éste el concepto de la esencia de la religión. Es empírico, aun cuando limite su empirismo a *un* lugar de-

signado de manera sobrenatural. Depende de la oposición entre la religión verdadera y la falsa, pero no lo hace de manera coherente. Si así fuera, no permitiría que se buscara, siquiera, un concepto de la esencia de la religión. Tendría que repudiar "la religión" como intento de colocar lo verdadero y lo falso en el mismo nivel. No estaría en libertad para reclamar el derecho a ser considerada filosofía de la religión y tendría que seguir siendo escuetamente teología, una teoría normativa de la religión.

En contraste con los métodos empíricos está el método especulativo. Mientras los métodos anteriores procuran partir de la función religiosa y deducir de ésta la esencia de la religión, el método especulativo se propone determinar la esencia de la religión partiendo del objeto hacia el cual se dirige el acto religioso. Por lo tanto, se concibe el camino hacia el conocimiento de la esencia de la religión como idéntico al camino del conocimiento del objeto religioso, es decir, como metafísica. Si se determina metafísicamente el objeto religioso, la religión se define como la suma total de las acciones teóricas y prácticas dirigidas hacia ese objeto. Pero este método también contiene una contradicción interna. Supone que el objeto religioso podría ser captado independientemente de las acciones religiosas. Supone que lo Incondicional es un objeto posible del conocimiento racional, que la metafísica es una ciencia. Pero este supuesto es erróneo. Lo Incondicional no se nos da más que a través de las acciones religiosas, y la metafísica es la acción religiosa en la cual se capta lo Incondicional en símbolos teóricos y racionales. Por eso resulta imposible captar lo Incondicional independientemente de las acciones religiosas. Esta es la médula de toda crítica del método especulativo.

La consideración de los métodos mencionados hasta aquí ha conducido a resultados negativos. No logran la ventaja de las ciencias culturales. pero no son meramente de valor negativo. Establecen las demandas que deberá cumplir el método perfectamente satisfactorio. El método de la historia de las religiones exige que el concepto de la esencia de la religión haga

entendible cualquier fenómeno religioso posible. El método de comprensión psicológica *(verstehende Psychologie)* reconoce que las realidades espirituales deben darse en el sujeto y de manera inmediata. El método teológico exige un concepto unívocamente válido de la naturaleza de la religión, independiente, sobre todo, de la contingencia psicológica subjetiva. Por último, el método especulativo exige que tanto el objeto religioso como la acción religiosa sean tomados en cuenta por el concepto de la esencia de la religión. Estas demandas son las que debe cumplir el método correcto de la filosofía de la religión.

(2) El método correcto de la filosofía de la religión

La filosofía es la ciencia de las funciones del significado y de sus categorías. Es el primer elemento básico de toda ciencia cultural normativa. Sobre ella se construye la historia cultural y también la teoría sistemática de las normas. Por lo tanto, la filosofía de la religión es la ciencia de la función significativa religiosa y sus categorías. Se ha comprendido una función significativa cuando se está en condiciones de mostrar el lugar que ocupa necesariamente en la estructura de la realidad significativa *(Sinnwirklichkeit)*. En consecuencia, el método filosófico está obligado a responder a una doble demanda. Debe abstraer los principios formativos a partir de la realidad informada por el significado y debe colocar los principios significativos en una relación coherente, unificada y necesaria. En la medida en que la filosofía abstrae los principios significativos de la realidad significativa, es crítica. En la medida en que los interrelaciona sistemáticamente, es dialéctica. Ambos métodos, sin embargo, son una misma cosa. El método crítico siempre es dialéctico. Porque no hay posibilidad alguna de articular los principios abstraídos de la realidad significativa sino demostrando su necesidad para la construcción de un orden unificado del Ser. *(Seinswelt)*. Y el método dialéctico es también, necesariamente, crítico, porque la interconexión necesaria

del significado *(Sinnzusammenhang)* aparece solamente en el sistema de los principios significativos y no en la realidad significativa de la cual éstos se han abstraído. Cuando el método crítico descuida el elemento dialéctico no podrá librarse de conceptos empíricamente accidentales al delinear las funciones y las categorías (como por ejemplo, en Kant). Cuando el método dialéctico se olvida del elemento crítico, se convierte en una inadmisible metafísica del Ser y la historia (como por ejemplo, en Hegel).

El método crítico-dialéctico presupone la autonomía de lo espiritual con respecto a cualquier objeto existente que se dé de manera inmediata *(unmittelbar Seiendes)*. Esto no significa, sin embargo, que esté obligado a declararse partidario de un idealismo epistemológico. No necesita suponer que el espíritu dicta las leyes de la naturaleza. Por otro lado, tampoco puede aceptar como válido un realismo epistemológico. No puede suponer que la naturaleza dicte las leyes del espíritu. Debe suponer que los principios significativos a los que se somete la conciencia en la acción espiritual son, al mismo tiempo, los principios significativos a los que está sometido el Ser. Debe suponer que el significado del Ser aflora y se expresa en la conciencia informada por el significado. Si en esta cuestión anima la esperanza de evitar las dificultades tanto de un idealismo exclusivista como de una doctrina de la armonía preestablecida, lo mejor será decir que el proceso espiritual realiza el Ser mediante el significado *(Sinnerfüllung des Seins)*. Sobre esta premisa, que en último análisis no es más que una autocaptación del espíritu en cuanto espíritu y no en cuanto Ser, el método crítico-dialéctico desarrolla las formas significativas universales, que son al mismo tiempo funciones del espíritu y principios de la realidad significativa.

Aun cuando la actividad crítico-dialéctica es el elemento básico de todo método científico cultural y filosófico, no es el único. El método crítico, especialmente en el desarrollo que adquirió con Kant y la escuela neo-kantiana, investiga las condiciones previas de toda estructura unificada en la realidad

significativa. Se dirige hacia la interconexión de las formas significativas. Separa los principios significativos de los otros contenidos de la realidad significativa, y los subordina al principio lógico fundamental de la unidad. De este modo, sin embargo, implica solamente uno de los elementos inherentes a toda consciencia de significado, a saber, la forma del significado, dejando de lado la substancia del significado. La substancia del significado es el fundamento de realidad que suponen todas las formas de significado, sobre cuya presencia constante descansan la significación última y la esencialidad *(Wesenhaftigkeit)* de cada acción significativa. La unidad de las formas, como toda forma individual, carece totalmente de contenido cuando no mantiene relación con la substancia del significado. El método crítico, en la medida en que presenta la unidad de las formas significativas, puede poner entre paréntesis esta substancia. Puede trazar el esquema puramente lógico de las relaciones de los diversos principios y encontrarse, al finalizar esta tarea, con un sistema de formas –que, por otro lado y sin lugar a dudas, estará perfectamente vacío. La acusación de vacuidad o formalismo contra un sistema de conceptos científicos sería totalmente injustificada si estos conceptos se adecuaran a los objetos que se supone deben captar. Esto, sin embargo, no ocurre en todos los casos. En el método crítico puro todos los principios significativos aparecen logísticamente extractados. Se los ve sólo en la medida en que poseen una dimensión aprehensible puramente lógica, relacionada, eso sí, con una unidad formal. La dimensión que se relaciona con el significado y las formas metalógicas que resultan de la dialéctica de la forma y la substancia no pueden captarse mediante tal instrumento.

Esto es válido con respecto a todas las funciones teóricas y prácticas. Pero se lo debe tener en cuenta especialmente tratándose de la filosofía de la religión. Cuando la crítica de la religión se ejecuta sin mezcla de elementos metafísicos, llega a una concepción de la religión como orientación hacia la unidad de las formas significativas, la síntesis absoluta de las funciones.

Hay todo tipo de intento de mezclar la religión con alguna de las otras funciones, o con varias a la vez, o de convertirla en una función separada, lado a lado con respecto a las demás. Pero todos estos intentos fracasan al resultar imposible establecer una fundamentación dialéctica de tal función en el sistema de las formas significativas. No se encuentra lugar para ella y por eso se la identifica con la unidad de las formas del significado. Este procedimiento se justifica, indudablemente, en el sistema crítico, y también tiene raíces válidas en la materia de tales investigaciones, el hecho religioso en sí. Pero no resulta satisfactorio. Es aquí donde el problema básico de la filosofía de la religión se hace significativo de manera inmediata para la determinación del método en sí. La religión no se aviene a ser convertida en una síntesis de las funciones espirituales, y lo expresa al rechazar la paridad entre lo divino y lo humano, entre el Espíritu Santo y el espíritu natural. Señala, así, la diferencia radical entre lo Santo y todo fenómeno cultural. Si esta oposición drástica se traslada a la filosofía de la religión puede conducir al repudio completo del método crítico. Tal negativa se justificaría si el elemento crítico fuera el único elemento del método filosófico. De hecho, un método que no puede captar conceptos tales como "gracia", "revelación" o "demonio", conceptos que deshacen todas las formas, es absolutamente inadecuado para religión. El elemento crítico, sin embargo, no debe ser el único.

La crítica más vigorosa del método crítico proviene, hoy, de la fenomenología. Esta consiste en un intento de construir un sistema de esencias mediante la recuperación del realismo lógico (sistema que accede a la conciencia mediante la intuición inmediata de las esencias (intuición eidética) *(Wesensschau)*. Toda esencia es un *a priori*. El empirismo provee solamente el material para la intuición, en la cual se percibe la esencia. Sin embargo, la esencia, en sí, no es empírica. Así se supera el carácter racional, formal, del *a priori* crítico. El *a priori* fenomenológico es la esencia misma, aprehendida vívidamente. Se elimina de este modo la distinción entre los principios significativos formales y los contenidos, empíricamente determinados, por lo menos en lo que concierne a la esfera de las esencias. Como resultado, la intuición de las esencias se extiende uniformemente a todos los objetos, espirituales y sensoriales. En lugar de establecer una distinción entre el ser y el espíritu, la fenomenología distingue entre la esencia y la existencia. La esencia es la plenitud en la que participan, en mayor o menor grado, todos los existentes. La intuición de una esencia puede producirla cualquier objeto, real o imaginario. Es verdadera cuando penetra hasta la esencia. Según el método fenomenológico, la filosofía de la religión, por lo tanto, sería capaz de intuir eidéticamente la esencia y las cualidades peculiares de la religión en cualquier manifestación religiosa. Tal intuición será independiente de la realidad empírica del objeto, y sin embargo poseerá un *a priori* de rico contenido, no meramente formal. Se supone, en consecuencia, que no tendrá dificultad para reconocer el carácter único de la religión entre las demás esencias espirituales. Los problemas existenciales emergen más allá de sus límites. Si uno tuviera que elegir entre el método crítico y el fenomenológico, la fenomenología, sin vacilación, sería preferible, por lo menos en filosofía de la religión. Es capaz de aproximarse al objeto verdadero de la investigación mucho más de cerca y mucho más vitalmente que la crítica o la dialéctica. Vive en la cosa en sí y no en su aspecto racional–abstracto.

Hay objeciones de peso, sin embargo, tanto en lo metodológico como de principio, que establecen serios límites a este mérito de la fenomenología. Las objeciones se basan en la relación que prevalece entre la esencia y la existencia. Para el realismo fenomenológico, la existencia se origina en una reunión accidental y últimamente indiferente de atributos esenciales diversos en un individuo. El individuo carece de ventaja alguna sobre los atributos esenciales de los que participa, fuera de su mera existencia. La infinitud interior y la significación eterna del individuo desaparecen por completo. Porque la fenomenología no posee órgano alguno que le permita percibir el

carácter creativo único del evento histórico. Así, entonces, como por ejemplo en la filosofía de la religión, necesitaría establecer una esencia de la religión que trascienda toda religión empírica y, sin embargo, posea un contenido concreto. Esta esencia sólo puede estar dotada de las características de una de las religiones históricas, como resulta evidente cuando se aplica el método, o emprender la construcción de una religión ideal, nueva. En el primer caso se manifiesta un tradicionalismo metodológicamente inadmisible, que se acerca mucho al método sobrenaturalista. En el segundo caso solamente podría evitarse el racionalismo constructivo si se tratara de una nueva visión profética de la religión y no, como es el caso, de una ciencia metodológica. No arrojará resultados satisfactorios, sin embargo, establecer la ecuación entre el concepto de esencia y el de norma. Solamente si el concepto de esencia conserva su carácter formal queda lugar para su realización material en la historia y para un concepto de norma que sea creación consciente a partir de la historia y que manifieste de manera justificada las características de una secuencia histórica de tradición.

La fenomenología enfrenta una alternativa: Puede interpretar la realidad histórica individual como la manifestación no significativa de la esencia, a fin de ser capaz de encarar la intuición de la esencia en cualquiera de los fenómenos religiosos, o puede ofrecer pruebas (procedimiento que no podría ser fenomenológico) de por qué utiliza solamente un fenómeno particular como material para la intuición de la esencia. La fenomenología tiene razón en aquellos casos en que la esencia está relacionada con el fenómeno del mismo modo en que el triángulo matemático está relacionado con el triángulo concreto, es decir, cuando el fenómeno no es más que una ilustración concreta o ejemplificación de la esencia. Esto significa, sin embargo, que con respecto a la historia la fenomenología carece de validez.

La crítica del método fenomenológico a partir del carácter creativo individual de los fenómenos históricos nos obliga a definir nuestra posición frente al método que afirma al individuo al rechazar lo universal. Nos referimos a la versión moderna del nominalismo que hoy ha llegado a cobrar significación bajo la forma del pragmatismo de la filosofía del "como si". Considera que los conceptos son construcciones subjetivas, como las palabras o la ficción, que tienen significado mientras conservan su vigencia pero carecen de realidad en el sentido de ser la verdad objetiva. Su significado, que los mantiene vigentes, consiste en el hecho de que facilitan el control que un organismo o especie de ser ejerce sobre su medio ambiente y sobre su mundo interior, fortaleciendo así el poder vital del sujeto que los ha creado. Comprender una realidad como la religión, por lo tanto, quiere decir indicar el significado enaltecedor de la vida de la ficción religiosa, señalar el momento de la vida en que esta ficción necesariamente aparece. El método pragmático toma plenamente en cuenta el carácter creativo individual de la realidad viva. Se opone de manera tajante a cualquier fijación espiritual racional o intuitiva de esencias espirituales. Pero está sometido a la objeción fundamental de que destruye la vida, por naturaleza, y que por lo tanto puede tolerarse solamente cuando la actitud espiritual de quien lo profesa es la de separar la teoría de la convicción vívida, y dejar que la teoría quede en el campo teórico y nunca se convierta en compromiso con la realidad. Más aún, contiene en sí misma la antítesis inerradicable de que, cuando triunfa destruyendo la vida, el único criterio que acepta para reconocer la verdad de una ficción, es decir, su capacidad de reafirmar y fortalecer la vida, se vuelve contra él mismo. Por esta razón debe rechazarse, en filosofía de la religión, el método pragmático.

El método crítico, el fenomenológico y el pragmático son elaborados, por un lado, a partir de consideraciones de orden lógico. Por otro lado, son, como toda actitud metodológica básica la expresión de una situación espiritual general *(Geisteslage)*. La discusión de estos métodos no puede dejar de poner de manifiesto su trasfondo metafísico, el único capaz de permitir la comprensión de su sustancia espiritual. El método fenomenológico es la expresión de una actitud que vuelve la espalda

al mundo de las apariencias para concentrarse en la esencia interior de las cosas. Esta inversión de la mirada natural sobre el mundo, esta intuición interior de las esencias, contiene un elemento místico y ascético y expresa una metafísica estática y el deseo de lograr la unión con la realidad eterna mediante el acto, un acto de conocimiento. La equiparación de los conceptos de esencia y norma supone una situación espiritual en la que domina una cosmovisión autosuficiente cerrada a la crítica; por esa razón las formas espirituales dadas de la vida pueden convertirse en ejemplos inmediatos de las esencias eternas. En el campo de la epistemología el método fenomenológico es la expresión auténtica de tal situación espiritual. Sin embargo, tan pronto como el fatal curso de la historia quiebra la unidad y la certeza inmediata, y tan pronto como el interés en cambiar las apariencias remplaza a la preocupación por las esencias eternas, la fenomenología pierde su significado más profundo. No puede hacer justicia al problema de la existencia y apenas si retiene el significado de una protesta a viva voz contra la actitud exclusivamente crítica y formal.

En total oposición a la fenomenología, el método pragmático, en general, se niega a reconocer en las cosas nada que sea estático, o nada que pueda parecerse a una esencia. Considera que el concepto es la acción de manipular el objeto, y por lo tanto puede cambiar en cada instante, siendo, así, un momento transitorio en la dinámica de las relaciones de poder. Este concepto es lo único que puede afirmarse como "esencia" del mundo. Por detrás de este método se erige el espíritu de una actitud práctica, activa, tecnológica, que pretende transformar el mundo, orientada hacia el Devenir. Da por supuesta la disolución de todas las unidades espirituales comprehensivas. No conoce más que el concepto de norma, ignorando el de esencia. Como consecuencia de esta actitud, el concepto de norma cambia junto con el sujeto que propone la norma, sin que pretenda tener nada que ver con esencia alguna. El método pragmático es la renuncia, epistemológicamente formulada, a todo conocimiento. El significado que, pese a todo, posee para el

conocimiento, es su comprensión del carácter creativo individual de todos los conceptos normativos en el ámbito del espíritu, y su consciencia del carácter dinámico, creativo de la existencia, una creatividad que es capaz de transformar hasta las esencias.

Entre la situación espiritual fenomenológica y la pragmática está la situación que determina la actitud crítica-dialéctica. No posee ya la unidad inherente en todo orden de convicciones dado de manera inmediata. Pero no está dispuesta a arrojarse a la corriente de un subjetivismo dinámico. Cree en un espíritu que trasciende, en la validez del significado, pero no puede intuirlo o captarlo en términos de su contenido, y por lo tanto lo construye críticamente a partir de la forma. Pero la forma está vacía, y allí donde domina elimina todo el contenido vivo, remplazándolo con un esquema racional, cuyo "relleno" supuestamente sería dado por un empirismo en incesante progreso. Este método es la expresión del distanciamiento crítico con respecto a un orden de convicciones dado de manera inmediata, unificado y autosuficiente. Es la actitud de protesta no por el puro capricho sino por amor de la forma pura. Es una actitud heroica que prefiere morar en la vacuidad de la forma pura antes que en la plenitud mística de las esencias estáticas que ya no conllevan poder de convicción alguno, o en la plenitud biológica de las leyes dinámicas de la naturaleza, que no están limitadas por forma alguna. Es un regreso a la existencia, al orden empírico de la historia. Pero no es un regreso directo; se trata, antes, de un regreso condicionado por la forma racional. Heroísmo y crítica, sin embargo, son solamente formas de transición y de cambio, pero no formas de la vida. Viven, sea gracias a los antiguos contenidos, que disuelven por la crítica, o del nuevo ideal que construyen mediante la razón. Pero no viven gracias a un poder que les pertenezca como propio. Y por esta razón el método crítico, con la misma seguridad con que se puede afirmar que expresa el destino único del mundo occidental, es un método de transición. La continuación y transformación de este método es la

exigencia cultural-histórica de nuestro tiempo. Si no se sale al encuentro de esta exigencia es inevitable la división de nuestra vida espiritual en un misticismo de la esencia concebida románticamente, por un lado, y por otro un dinamismo arbitrario que va más allá del mismísimo ámbito del espíritu. El destino de las ciencias culturales y la posibilidad de una solución de los problemas básicos de la filosofía de la religión depende de la extensión del método crítico como respuesta a las exigencias de la fenomenología y el pragmatismo. Porque, si bien el puro pragmatismo nos aleja totalmente de la esfera de la ciencia o del conocimiento, la pura fenomenología es una explicación del concepto de norma religiosa y por lo tanto es teología y no filosofía de la religión; y el criticismo puro es una filosofía que no percibe el carácter negativo de la esfera religiosa frente a la filosofía de la religión, por lo cual disuelve a la religión, aquello que, precisamente, buscaba comprender.

(3) *El método metalógico*

Cuando se modifica el método crítico mediante el aporte de los métodos intuitivo y dinámico lo denominamos *metalógico*. Es *lógico* en cuanto conserva la orientación hacia las puras formas racionales que caracteriza al método crítico. Es *metalógico* porque va más allá que el puro formalismo, en un doble sentido: en primer lugar, porque procura aprehender la sustancia inherente en las formas; en segundo lugar, en cuanto establece normas de manera creativa e individual. El método metalógico se funda en el método crítico-dialéctico. Como este último, abstrae las funciones y las categorías del significado a partir de la realidad significativa, y las pone en juego como factores condicionantes de una construcción significativa de la realidad, conectadas de manera dialéctica entre sí. La función y las categorías se reconocen en términos tanto de su esencia como de su necesidad, al descubrir el lugar que les corresponde en la construcción de la realidad-significativa.

El elemento crítico, sin embargo, no es el único que participa en el método metalógico. El aspecto de las funciones y categorías que están relacionadas con la sustancia también debe tomarse en cuenta. La dialéctica viva de los elementos del significado (la forma y la sustancia), que imbúe toda la realidad, debe, también, ser percibida. La intuición metalógica de las esencias no se dirige hacia las cosas particulares o sus cualidades, no queda atada a la forma individual, sino que percibe las tensiones y las polaridades que, para ella, constituye el elemento verdaderamente esencial de la esencia. La meta de la metalógica es la intuición *(Schau)* de la *dinámica* interna en la estructura de la realidad significativa. En este proceso, traza una línea divisoria bien neta entre las formas del significado y los objetos del significado. Se dirige exclusivamente hacia las formas del significado, las funciones y las categorías mediante las cuales se constituyen los objetos o las realizaciones del significado, pero que no son ellos mismos objetos. Por otro lado, deja los objetos significantes, las totalidades vivas *(Gestalten)* de la naturaleza y la historia a las investigaciones empíricas que se apoyan en la intuición categórica de las esencias. Al conocer la tensión infinita entre la forma y la sustancia, no puede ni siquiera considerar la posibilidad de intentar aprehender los objetos significantes metalógicamente, a la manera de la dialéctica hegeliana, o del sistema de la naturaleza de Schelling. La consciencia de la infinitud de todo lo real hace que tal intención sea imposible.

Por contraste con la fenomenología, por lo tanto, la peculiaridad de la metalógica puede definirse de dos maneras. Por un lado, la metalógica no está atada a las formas particulares, sino que se extiende, crítica e intuitivamente, hasta los principios del significado que están condicionados tanto por la forma como por la sustancia, de cuya aprehensión dependen todas las intuiciones particulares de la esencia. Por otro lado, cede la aprehensión de los particulares al empirismo por supuesto, no a cualquier clase de empirismo, sino a aquel empirismo que está orientado y es apoyado por la aprehensión categórica de las esencias. Por lo tanto, parcela el ámbito feno-

menológico de las esencias, repartiéndolo entre la dialéctica dinámica de los elementos del significado, por un lado y, por otro, la experiencia objetiva. Logra de este modo, en primer lugar, una base para la crítica (de la cual carece la fenomenología) sin hacerse formalista y, en segundo lugar, eleva el empirismo a la altura de una intuición viva de las esencias, sin tener que postular, como la fenomenología, un segundo empirismo místico, además del empirismo objetivo.

Sin embargo, el camino de la metalógica no carece de relación con el misticismo, concretamente, con su elemento intuitivo. La concepción básica de todo misticismo, que los principios del macrocosmos se dan en el microcosmos, encuentra expresión epistemológica en la teoría del espíritu que realiza el ser mediante el significado. Esto quiere decir, sin embargo, que los elementos de todo significado, la forma y la sustancia, son elementos esenciales de todo en cuanto tal. La aprehensión de la sustancia del significado se ha valido de símbolos, especialmente en el misticismo occidental, que derivan del lenguaje de la psicología: el fundamento del alma, el inconsciente, la voluntad, y otros similares. El último de estos conceptos ha adquirido un fuerte significado gracias a la metafísica voluntarista de Boehme, Baader, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche y otros. En este proceso, el carácter simbólico del concepto de voluntad ha sido frecuentemente mal comprendido, con lo cual se ha obligado a la gran concepción epistemológica mística a descender al nivel de una metafísica racional y por lo tanto imposible, biológica o psicológica. No se ha reconocido que aquí está en juego la apertura clave hacia un nuevo método, el metalógico-dinámico, y por ello a una nueva actitud fundamental de la mente. En cuanto al desarrollo de la metalógica como método de reflexión, se sigue de todo esto, su prehistoria, que puede expresar, por supuesto, la dinámica de los elementos del significado en símbolos que derivan de la faz emocional de la conciencia. Pero se sigue también, al mismo tiempo, que la meta de este simbolismo es la intuición de las formas significativas plenas de una sustancia viva, y no la

intuición de cualquier otra clase de esencias metafísicas independientes. Porque los elementos del significado forman un todo coherente; no hay sustancia independientemente de una forma, ni hay forma sin sustancia. Esta antítesis de la forma y la sustancia vale solamente para el modo de intuición de las esencias que percibe la vida y las relaciones de las formas del significado a través de la manera en que éstas dan expresión a la sustancia.

La dinámica interna de las formas del significado, las funciones y las categorías, nos lleva más allá de las consideraciones filosóficas a la historia de la cultura y, después, al establecimiento de las normas. La polaridad interior de todas las formas del significado hace que sea posible una comprensión constructiva de la realización del significado en la historia de la cultura, y nos empuja hasta que llegamos a concebir la posibilidad de resolver la tensión, pero no de manera abstracta, sino mediante una solución creativa de los problemas que propone, en un primer plano, el proceso del espíritu *(Geistesprozess)*. Aquí es donde encuentra su lugar el elemento individual-creativo que surge como una consecuencia del método pragmático. Se trata de la diferenciación, hecha posible gracias a la metalógica, entre el concepto de esencia y el concepto de norma, que ofrece la posibilidad de acceso a este último elemento, en contraste con el método crítico. Porque, como resultado de la falta de tensión dinámica en el criticismo puro, éste no proporciona base alguna sobre la cual pueda fundarse un concepto concreto de "norma". El criticismo formal, por lo contrario, reduce toda la realidad a puras formas, y así priva de significado a las formas concretas.

Una de las dificultades que se plantean tanto en el método crítico como en el metalógico tiene que ver con la nomenclatura. El problema es cómo puede justificarse la introducción de un concepto de esencia (que se ha desarrollado solamente mediante el método crítico o el metalógico), como la esencia de fenómenos particulares individuales que ya poseen un nombre fijo. ¿Cómo, por ejemplo, puede justificarse me-

todológicamente dar el nombre de "religión" (el término según su significado corriente) a una función del significado que se ha establecido de manera independiente siguiendo el método metalógico? Debido a la adopción de un nombre específico como el más adecuado para denominar un fenómeno, se presenta una función significativa como la esencia de fenómenos que, gracias al uso corriente y vulgar han sido colocados en íntima asociación conceptual. Mediante el nombre con que se los denomina se establece una relación entre el concepto de la esencia (deducida mediante el método crítico) y el concepto general de uso corriente. La pregunta, entonces, es, ¿cómo debe entenderse esta relación? Para la fenomenología, el lenguaje ofrece una vía de acceso a la intuición de las esencias. Intuir la intención que contiene una palabra es, para la fenomenología, una demanda básica. Se presupone que la colectividad que crea el lenguaje está en una relación intuitiva de unidad con las esencias, y que el lenguaje, por lo tanto, es una revelación inmediata de las esencias. La metalógica puede compartir este supuesto, aunque con ciertas limitaciones. Puedè reconocer la pretensión de que el espíritu creativo se revela en el lenguaje. Pero dada su teoría de la creatividad individual la metalógica no puede admitir que las "intenciones" del lenguaje revelan las esencias en cuanto tales. Puede ocuparse del lenguaje, por lo tanto, de manera tal que, no solamente comprende sus "intenciones" sino que, en el proceso, lo modifica. La metalógica se encuentra en la corriente viva de las realidades significativas, una corriente que también incluye las realidades santas o religiosamente calificadas. La metalógica sólo puede llevar a cabo su análisis sobre la base de la realidad significativa; pero no se ata a las creaciones establecidas de esta corriente, ni siquiera al lenguaje. En cambio, mediante una crítica productiva de la palabra y la realidad, moldea nuevas formas a partir de la corriente de las realidades significativas.

Por último, debemos observar que la relación entre la filosofía de la religión y la ciencia empírica de la religión ya

queda definida, asimismo, por las precedentes consideraciones. Después de todo lo que ha sido dicho, debería resultar claro que la filosofía de la religión no puede derivar el concepto de "esencia de la religión" de la ciencia de la religión; todo lo contrario, tal concepto es el presupuesto de todo trabajo religioso--científico. Por lo tanto, todas las definiciones que conocemos no han descrito de manera adecuada esta relación. Las relaciones entre la ciencia empírica y la ciencia normativa debe sobrepasar estas definiciones en una doble dirección. La clarificación empírico-científica de las condiciones concretas, reales, no puede ciertamente tener peso alguno en el proceso de abstracción crítica-metalógica de los principios del significado, y sin embargo, en la práctica, su importancia, en relación con esta última, es fundamental. Reconociendo este hecho, se ha convertido en costumbre colocar, antes de la consideración propiamente filosófica, una teoría empírica de los fenómenos religiosos. Las consideraciones que siguen a continuación deben tenerse en cuenta como protesta contra este procedimiento tradicional. Para toda ciencia empírica la aprehensión empírica de la religión está en constante flujo y es prácticamente imposible proponerse desarrollar una teoría sistemática de estos fenómenos a partir de los resultados provisionales de los estudios empíricos. En todo caso, es imposible fundar una filosofía de la religión a partir de tal *omnium gatherum;* por lo contrario, esta teoría de los fenómenos presupone, ya, un concepto operativo oculto o manifiesto de la esencia de la religión. Y su desarrollo no depende, ni desde el punto de vista metodológico ni en el desarrollo concreto de la reflexión, de la ciencia empírica de la religión. El empirismo puede ofrecer una gran clarificación, y por lo tanto es posible que el principio religioso del significado pueda derivarse de la realidad significativa dada de manera inmediata, aun cuando no se la haya analizado empíricamente todavía. De hecho, la influencia de la ciencia empírica de la religión es más directa sobre la historia cultural de la religión que sobre la filosofía de la religión. Aun cuando esto es verdad, sin embar-

go, en la historia cultural no se toca, siquiera, el problema empírico-histórico en cuanto tal. La historia, teoría del desarrollo histórico del concepto de la esencia, podría incluir, también, "información" no existente. De hecho, sin embargo, la historia nos presenta las direcciones en las cuales las acciones espirituales se han ido desarrollando en la realidad; las construcciones abstractas de direcciones posibles no tienen suficiente poder de convicción. Por lo tanto, el empirismo proporciona el material con el que trabajará la historia cultural y prepara el fundamento sobre el que podrá desarrollarse el concepto creativo de la norma. Aun aquí, sin embargo, es decisivo el concepto de esencia, cuya comprensión es la primera y fundamental tarea de la filosofía de la religión y de la ciencia normativa de la religión.

PRIMERA PARTE

LA ESENCIA DE LA RELIGION

1

Derivación del Concepto de Esencia de la Religión

a. *Los elementos significativos y sus relaciones*

Toda acción espiritual es una acción significativa. El realismo gnoseológico podrá hablar de una acción receptora de significado y el idealismo gnoseológico de una acción que confiere significado. El método metalógico hablará de una acción que realiza el significado. Todo esto no nos importa a nosotros, sea cual fuere la forma en que se conciba la relación entre el sujeto y el objeto en la acción espiritual, el espíritu es siempre el medio para la actualización del significado *(Sinnvolzug)* y aquello que el espíritu se propone es siempre una conexión sistemática del significado. El significado es la característica común y la unidad última de la esfera teórica y práctica del espíritu, de las estructuras científicas y estéticas, legales y sociales. La realidad espiritual *(Gestalt)* portadora del espíritu vive y crea, es una realidad significativa. De ahí que la teoría de la estructura de la realidad significativa, o sea la filosofía, sea la teoría de los principios del significado, y su primera tarea es un análisis del significado mismo, una teoría de los elementos del significado. Por supuesto, es paradójica la empresa de procurar una comprensión del significado del significado; no es puede rastrear el concepto de significado desde un concepto más elevado que lo antecedería, puesto que

cualquier concepto más elevado y anterior sería, también, una manifestación del significado. Pero sí se puede, y solamente, tratar de desarrollar metalógicamente los elementos que contiene, los que subordina, y los que están siempre presentes en toda actualización del significado.

En toda consciencia de significado hay tres elementos. Primero, la consciencia de la interrelación del significado, en la cual cada significado separado subsiste y sin la cual no sería significado. Segundo, la consciencia de la significatividad última de la interrelación del significado y, a través de ésta, la significatividad de cada significado particular, es decir, la consciencia de un significado incondicional que está presente en cada significado particular. Tercero, la exigencia bajo la que subsiste cada significado particular, la exigencia de realizar el significado incondicional. El primer elemento del significado, por lo tanto, es la consciencia que se obtiene en cada acción significativa, una consciencia de la interrelación universal del significado, una consciencia de la totalidad, una consciencia de "mundo". Pero la consciencia de mundo no es lo último. Aun la totalidad del significado no es necesariamente significativa, puesto que podría desaparecer, como puede hacerlo cada significado particular, en el abismo *(Abgrund)* del absurdo, si no fuera que en cada acción significativa está presente el supuesto de una significatividad incondicional. Esta incondicionalidad del significado no es por sí misma, sin embargo, un significado, sino el fundamento del significado. Si incluimos en el término "formas del significado" o "formas significativas" todas las particularidades del significado individual y de cada una de las relaciones del significado, y aun la interrelación universal del significado, entonces el significado incondicional, con respecto a la interrelación universal, puede denominarse la sustancia del significado. Al hablar de la sustancia del significado, por lo tanto, no queremos decir la sustancia que es atribuible a cada consumación particular del significado, sino lo significatividad que otorga a cada significado particular su realidad, su significación, su esencialidad.

En este contexto, la sustancia individual de cada significado es idéntica con la forma del significado. Más adelante abordaremos específicamente la cuestión de las formas, y entonces llegará a ser importante la distinción entre la forma individual y la sustancia individual, o, mejor aún, el "contenido" *(Inhalt)*.

La sustancia del significado tiene, con respecto a la forma del significado, por un lado, el carácter de fundamento de la significatividad; por otro lado, funciona, en oposición con respecto a la forma, como exigencia de una realización incondicional del significado, una exigencia que sólo puede ser satisfecha por la interrelación completa o perfecta de todos los significados (la forma incondicional). Sin embargo, la forma incondicional del significado es una idea contradictoria con respecto a la relación entre la forma y la sustancia. La significatividad de todo significado es el fundamento, pero al mismo tiempo el abismo de cada significado particular, aun de una forma incondicionada del significado. La idea de que en una forma incondicionada del significado se agota la totalidad del fundamento del significado eliminaría la infinitud interna del significado; no sería capaz de eliminar la posibilidad de que todo significado se hunda en el absurdo. La significatividad incondicional de todo significado depende de la consciencia del carácter inagotable del significado en el fundamento del significado. Una unidad completa, sin embargo, sería el agotamiento de la infinitud interna del significado. Sin embargo, en toda acción significativa está presente esta exigencia de unidad; porque solamente mediante la unidad perfeccionada de todo significado puede el significado llegar a su realización incondicionada, es decir, a la forma.

b. *Definición general de la esencia de la religión*

En esta concepción de los elementos del significado ya están dados los principios fundamentales de la filosofía de la religión y de la cultura. Se los podrá demostrar en cada esfera particular del significado, tanto en las funciones teóricas como

en las prácticas. Sin embargo, también podrá reconocerse la forma de aprehender los elementos que forman la base de las actitudes religiosa y cultural. Si la consciencia se dirige hacia las formas particulares del significado y su unidad, estamos frente a la *cultura;* si está dirigida hacia el significado incondicionado, hacia la sustancia del significado, estamos frente a *la religión. La religión es la orientación hacia lo Incondicional, y la cultura es la orientación hacia las formas condicionadas y su unidad.* Estas son las definiciones más generales y formales a las que se llega en filosofía de la religión y en filosofía de la cultura. Pero estas definiciones no son adecuadas. La forma y la sustancia no pueden separarse; no tiene sentido postular una sin la otra. Toda acción cultural contiene el significado incondicionado; se basa en el fundamento del significado; en la medida en que es una acción significativa es, sustancialmente, religiosa. Esto se hace evidente en el hecho que se dirija hacia la unidad de la forma y que deba subordinarse a la exigencia incondicionada de la unidad del significado. Pero no es religiosa intencionalmente. No se dirige hacia lo Incondicional en cuanto tal; y cuando se vuelve hacia la unidad del significado por cierto no lo hace con la consciencia de que el significado incondicionado sobrepasa aún a la totalidad del significado, es decir, no lo hace con una actitud conscientemente religiosa. La cultura en cuanto cultura es, por lo tanto, sustancialmente pero no intencionalmente religiosa. Por su parte, la acción religiosa no puede dirigirse hacia el significado incondicionado *a menos* que lo haga a través de la unidad de las formas del significado. Desde el punto de vista de su forma, toda acción religiosa es, por lo tanto, una acción cultural; se dirige hacia la totalidad del significado. Pero no es cultural por intención; porque no se propone la totalidad del significado sino, antes, la sustancia del significado, el significado incondicionado. *En la acción cultural, por lo tanto, lo religioso es sustancial; en la acción religiosa lo cultural es formal.* La cultura es la suma total de todas las acciones cultura-

les que se dirigen hacia la realización y la unidad de las formas particulares del significado. La religión es la suma total de todas las acciones espirituales dirigidas hacia la captación de la sustancia incondicionada del significado mediante la realización de la unidad del significado. Por lo tanto, es característico de la religión que las formas del significado sean para ella algo que debe atravesarse, y esto en el doble sentido de deber penetrarlas y de dejarlas atrás, al mismo tiempo. La cultura, por otro lado, se detiene en las unidades particulares del significado, y en su última frontera no llega a sobrepasar la unidad del significado en general.

El campo en el que se encuentran la cultura y la religión es su común orientación hacia la unidad del significado. Este es el punto crítico para la filosofía de la religión, el punto donde se decide si la filosofía de la religión penetra y atraviesa la religión o si se satisface con equiparar la religión con una unificación sintética *(Abschluss)* de la consciencia cultural y la religión. El método crítico-dialéctico corre, muy particularmente, este peligro. El peligro aparece en el hecho que, cuanto más subraya este método el elemento dialéctico, más acentuadamente queda sometido a la demanda incondicionada y, por lo tanto, empuja el proceso dialéctico más allá de toda forma definida. Pero no percibe que todo este proceso, como cada forma particular del significado, se encuentra bajo el NO del significado incondicionado, y que es solamente mediante este NO que puede recibir, al mismo tiempo, el SI de la significabilidad. Porque solamente aquello que es el abismo del significado puede ser, al mismo tiempo, su fundamento. Todo lo demás está frente al abismo del absurdo. Aquí es que descubrimos el defecto común de las numerosas filosofías de la religión especulativas, críticas e idealistas. Ni siquiera Hegel llegó a evitarlo. En todas estas formas se logra nada más que una unificación de la filosofía de la cultura, "una síntesis del mundo de los espíritus", y no aquello para lo cual aun la síntesis perfecta debe ser y permanecer siendo nada más

que un símbolo, el fundamento absoluto del significado en sí mismo.

Por otro lado, la fenomenología y el método supernaturalista, que mantiene afinidades internas con ella, pasan por alto el hecho que la religión y la cultura se reúnen en su orientación hacia la síntesis de las formas. Por lo tanto, no son capaces de esclarecer la relación entre la religión y la cultura. Oscilan entre colocar una por encima de la otra, oponerlas, o negarse a definir su relación. Cuando se coloca la religión *por encima* de la cultura, la religión se convierte en nada más que uno de los significados en la serie de los significados, pasándose por alto que la religión señala el fundamento y el abismo de todo significado. Cuando religión y cultura *se oponen,* se destruye la unidad del significado, y se condena al absurdo, ora a la religión, ora a la cultura. La negativa a definir la relación es imposible, desde que en cada acción significativa está contenida la unidad del significado como uno de sus elementos, y la negación de la unidad del significado debe conducir a la oposición, y por lo tanto al absurdo. Aun una definición tan original y extremadamente significativa como la que Rudolf Otto ofrece de la religión sufre de este rechazo a establecer una delimitación sistemática de la relación entre la religión y la cultura (y esto no es accidental en el caso de Otto, sino una consecuencia del carácter fenomenológico del método que adoptó).

El método metalógico, con su distinción entre el fundamento del significado y la unidad del significado, es capaz de indicar, al mismo tiempo, las relaciones positivas y las negativas entre la religión y la cultura, y por lo tanto, de presentar la función religiosa en toda su pureza.

c. *La estructura de las funciones del significado*

Las acciones que realizan el significado poseen un carácter doble, en tanto que, por un lado, realizan el fenómeno que existe de manera inmediata, mediante el espíritu, y por

otro lado, pertenecen ellas mismas al orden de las cosas que existen de manera inmediata y, por lo tanto, son realizadas por otras acciones espirituales (por ejemplo, mediante la interpretación histórica). El *espíritu* es siempre y al mismo tiempo 1) el "material" para la realización mediante el significado y 2) la realización en sí misma. Este doble carácter se manifiesta en el lugar donde las acciones espirituales arraigan en el ser, a saber, en la *Gestalt* que es portadora del espíritu, o en la personalidad espiritual. Esta *Gestalt,* por un lado es la portadora de toda realización del significado y, por otro, es su objeto. Es el lugar donde aquello que existe *(das Seiende)* obtiene significado. Resulta de ello un doble carácter de las funciones del significado: Por un lado están aquellas funciones en las que todo lo que existe, inclusive la *Gestalt* portadora del espíritu, obtiene su realización plena mediante el significado; y por otro lado, aquellas funciones en las que la *Gestalt* portadora del espíritu se separa por sí misma de su inmediatez existencial y se establece como *Gestalt* espiritual. La primera gama de funciones es la *teórica;* la segunda, la *práctica.* La prioridad lógica corresponde al campo práctico; porque solamente en cuanto la *Gestalt* portadora del espíritu se somete a la validez de la forma, puede llevar hasta su realización plena, en sí, lo que existe. De hecho, sin embargo, la una no puede funcionar sin la otra. Porque una acción práctica es espiritual solamente cuando lleva en sí una consciencia teórica del significado y de las interrelaciones de su actividad. De otra manera, sería una acción vacía, fútil. Las acciones teóricas y las prácticas, por lo tanto, se necesitan mutuamente. La acción teórica envuelve de significado la realidad; se dirige hacia la forma de las cosas. Porque solamente en la interrelación de las formas puede la *Gestalt* portadora del espíritu abarcar el ser sin hacerse pedazos. La acción práctica da forma de personalidad a la *Gestalt* portadora del espíritu. Se dirige, por lo tanto, hacia la interrelación del ser *(Seinszusammenhänge)* en la que subsiste la *Gestalt* portadora del espíritu. Porque es mediante la conformación significativa de las interrelacio-

nes del ser que la *Gestalt* portadora del espíritu se convierte en personalidad. La acción teórica es la realización del significado en aquel aspecto suyo que está relacionado directamente con la forma. La acción práctica es la realización del significado de la realidad en la medida en que la realidad es formada en una realidad portadora del espíritu mediante el rompimiento con la inmediatez, mediante la liberación del lazo de la inmediatez. La acción práctica, por lo tanto, es la realización del significado en el sentido primario, y la acción teórica lo es en el secundario. Pero, por esta razón, la praxis está limitada a la realidad que se realiza en la *Gestalt* portadora del espíritu, mientras que la teoría realiza universalmente toda la realidad en la esfera ideal. La praxis es una realización real del significado, la teoría una realización ideal.

La oposición entre *real* e *ideal* se funda en la doble relación entre la sustancia y la forma del significado. En la medida en que la sustancia del significado no adviene a su plenitud en ninguna de las formas del significado, pero es, con todo, el fundamento de todas las formas del significado, se convierte en la "materia" del significado. *Materia* es la expresión que corresponde a la sustancia del significado vista independientemente de su incondicionalidad y que hace posible los contenidos particulares del significado. La "materia" como dato absoluto es un concepto tan imposible como la unidad perfecta de la forma. Porque una "materia" dada y autosuficiente no sería más que una forma entre otras, pero no la posibilidad infinita de las formas, tal como lo exige la incondicionalidad de la sustancia del significado. Un concepto genuino de "materia" no puede ni tiene nada que ver con la materialidad, en el sentido de la objetivización de la esfera física de la ley natural; expresa el principio básico, originativo, creativo, que se encuentra en todo lo real y alcanza aún hasta la esfera de las *Gestalten* portadoras del espíritu. Una verdadera realización del ser es aquella en la cual el otorgamiento del significado ocurre en la esfera de la realidad individual sujeta a la naturaleza; una realización ideal es aquella en la cual el otorgamiento de significado no envuelve transformación alguna en la esfera natural, sino, antes, una realización de la plenitud de la cosa existente en su formación inmediata. La primera, sin embargo, sólo es posible *en* la personalidad espiritual; la segunda, sólo *mediante* ella. De este modo resulta que la personalidad es el lugar de la realización del significado, tanto real como ideal.

El lazo indisoluble que une la realización ideal y real, teórica y práctica, en el significado, ejerce un efecto en las dos direcciones del funcionamiento mediante la influencia de una de las tendencias sobre la otra y viceversa, de tal modo que en cada una de las funciones surge una dualidad. En la dirección teórica, mediante la influencia de la esfera real, la función artístico-estética se establece, por contraste y distinción con respecto a la función científico-lógica. En el uso lingüístico corriente la segunda de éstas ha usurpado el nombre de "teoría". En realidad, ambas son teóricas, es decir, ambas intuyen o realizan el significado de un modo ideal. La función estética se distingue de la lógica solamente en el hecho que en ella se da expresión a una realización real del significado en la esfera ideal. La conformación estética de las cosas expresa aquel aspecto de la realidad que está orientado hacia su sustancia y que, por lo tanto hace posible una relación real con la personalidad espiritual. Pero esta relación real no es ni sigue siendo más que una posibilidad; permanece en la esfera de la idealidad, y desde el punto de vista lógico cae bajo la categoría de la mera "apariencia". Esta es la razón por la que tan frecuentemente, aunque sea erróneo, se concibe lo estético como una síntesis de lo teórico y lo práctico; en realidad, lo estético permanece en la esfera ideal, es decir, teórica.

De manera análoga, lo teórico opera en el orden práctico, y establece la esfera social, a diferencia de la esfera de la ley. Mientras que en la esfera de la ley las relacions estructuradas *(Seinsbeziehungen)* de las personalidades espirituales se interpretan a la luz de la forma que realiza el significado, en la esfera de la comunidad se da una realización inmediata de la

plenitud de estas relaciones estructurales en el proceso de su desarrollo. En consecuencia, tanto el conocimiento como la aprehensión o intuición de la sustancia de la vida, elementos que cooperan en cada acción formativa de comunidad, han sido siempre evidentes, y han hecho posible que el amor (el símbolo más alto de la esfera social) se convirtiera en el concepto más comprehensivo tanto de la teoría como de la praxis (como, por ejemplo, en la idea del amor místico). Pero lo social no es una síntesis de las dos esferas, como tampoco lo era lo estético. La calidad fundamentalmente práctica de lo social sigue siendo primaria.

Con estos detalles hemos presentado la esfera espiritual, en la medida en que resulta imprescindible hacerlo para poder elaborar una filosofía de la religión. Ahora es posible demostrar cómo los mismos elementos del significado de los que hemos derivado el concepto básico de religión están también contenidos en las funciones teóricas y prácticas. Nos dedicaremos ahora, por lo tanto, a desarrollar la dimensión religiosa en las diversas y separadas funciones del espíritu.

d. *La dimensión religiosa en las diversas funciones del significado*

En cada acto de conocimiento está contenido el proceso cognoscitivo y aquello que se conoce, la orientación hacia la realización del significado y el material de la realización del significado: el *pensamiento* y el *ser*. En el acto cognoscitivo ambos se han vuelto uno solo gracias al ocultamiento de una tensión interior infinita, tensión que sigue sin resolverse aún en el acto cognoscitivo completado. El pensamiento aspira a convertirse en idéntico al ser. Pero nunca puede absorber de manera completa, en sí, al ser. De otro modo, el pensamiento se volvería vacío y carecería de significado. Debe reconocer la trascendencia de todo ser con respecto al pensamiento. Es precisamente en esta trascendencia del ser con respecto al pensamiento en que se funda la realidad de toda pretensión cognoscitiva. Sin esta trascendencia, el ser sería susceptible de disolverse en el pensamiento. Al mismo tiempo, la trascendencia del ser se manifiesta en la demanda infinita, en cada acto de pensamiento, de establecer la verdad, es decir, de ser un miembro en la totalidad de las afirmaciones mediante las que el pensamiento aprehende al ser. Por lo tanto, en cada instancia de la acción cognoscitiva encontramos, por un lado, la consciencia de la realidad infinita de todo el ser, que lucha, como lo hace verdaderamente, contra el pensamiento, a la vez que ofrece la fundamentación del pensamiento y, por el otro lado, la demanda de un conocimiento universal del ser, una demanda que lo arrastra más allá de lo particular, de lo individual. Es posible, ahora, para el espíritu, orientarse hacia la infinitud de cada afirmación individual de conocimiento y su unidad lograda, o hacia el ser incondicionado que es la base de todo lo particular y, sin embargo, trasciende a todo lo particular. La primera orientación es la cultural; la segunda, la religiosa. En la esfera del conocimiento la cultura es la orientación hacia las formas condicionadas de la existencia y su unidad. La religión, en la esfera del conocimiento, es la orientación hacia lo que existe incondicionadamente *(das unbedingt Sein Seiende)*, como fundamento y abismo de todos los particulares y su unidad.

En la esfera estética los elementos del significado mantienen entre sí la misma relación. En toda conformación estética, supuestamente, se da expresión a una sustancia esencial *(Wesensgehalt)*. Las formas que se emplean en la intuición estética no tienen nada que ver con la validez lógica. No expresan aprehensiones del ser sino aprehensiones de aquello que es significante. Pero toda cosa y todo proceso posee *significado (Bedeutung)* mediante su relación con el fundamento incondicionado del significado. El significado de lo real, tal como se lo aprehende en el sentimiento estético, nunca permanece relacionado con una significación particular y nunca se lo aprehenderá mediante estados emocionales empíricos. La significación incondicionada está presente y viva en y a través de cada

experiencia estética, y todo sentimiento estético es un sentimiento trascendente, es decir, un sentimiento en el cual la agitación emocional empírica incluye un núcleo experiencial que señala en dirección de lo Incondicional. La orientación hacia los significados particulares y sus interrelaciones en la obra de arte universal es la acción cultural-estética. La orientación hacia la sustancia incondicionada del signifiacdo y su presentación en la interrelación universal del significado es la religión.

En la esfera del derecho *(Recht)* se trata de crear pautas de ordenamiento tales que las relaciones de la personalidad espiritual con otras personalidades y con la realidad subpersonal corresponda con la naturaleza de la vida personal portadora del espíritu. Sin embargo, la relación de lo personal con cada una de las realidades que existen de manera inmediata (y tanto la otra personalidad como la propia organización psicofísica son realidades existentes) es la relación de la libertad. Todas las diversas formulaciones de la ley son formas mediante las que se hace posible la libertad de las personas. El reconocimiento de la libre personalidad es inherente en cada axioma legal, como una idea incondicionalmente válida. La incondicionalidad de lo personal es el fundamento de la significación de toda ley. Por otro lado, esta consciencia implica la exigencia de una actualización incondicionada, por ejemplo, de lo justo y recto, en cuanto unidad universal de la justicia. De esta manera toda acción de la consciencia legal contiene, al mismo tiempo, la consciencia del fundamento incondicional del significado de todo lo que es justo y recto, y la consciencia de la forma incondicionada de lo justo y lo recto, que subyace en toda justicia y rectitud particular. La intención del espíritu hacia una forma legal particular y la unidad ideal de las formas, vista independientemente del fundamento del significado de todo lo justo y recto, que trasciende la rectitud y la justicia particulares, es la actitud cultural del derecho. La intención del espíritu hacia lo incondicionalmente personal como fundamento de toda rectitud y justicia y la implementación de esta intención en un reino de justicia es la actitud religiosa.

En la pura esfera de la ley la relación de las personalidades entre sí se define mediante la justicia, es decir, mediante el reconocimiento del otro en cuanto personalidad libre. Esta relación entre las personalidades no es, sin embargo, la única. La comunidad inmediata está junto a ella, como sustancia viva de las relaciones personales, y el *amor* es la forma universal que realiza el significado de esta comunidad. Todas las formas inmediatas de comunidad son formas del amor. Pero, del mismo modo que las formas estéticas, éstas también poseen la cualidad de ser significativas, de estar dotadas de significación *(Bedeutung)*. Expresan una sustancia, pero independientemente de ella no poseen significado racional, y por lo tanto, tampoco, en este caso, significado legal; solamente se las puede comprender mediante la captación de la sustancia que está adherida a su significado, pero no determinándoles un lugar en el marco legal. Con respecto tanto a la función comunitaria como a la ley, sin embargo, debe decirse que el presupuesto de un amor incondicionado está contenido en cada acción de amor espiritual, que por lo tanto es una acción que realiza el significado. Del mismo modo como la sustancia incondicionada del significado vive en la intuición estética de cualquier significación particular, individualmente, el significado incondicionado del amor, el "amor del amor", está presente en todo amor espiritual. Al mismo tiempo, sin embargo, la acción de la comunidad que realiza el significado contiene la exigencia incondicionada de una comunidad de amor universal, de la cual no se excluye nada. La orientación interior hacia las formas particulares de la realización del amor y su unidad es la actitud cultural en la esfera de la comunidad; la orientación interior hacia el amor incondicionado (que al mismo tiempo es el fundamento, así como el abismo, de cada amor particular) y hacia la unidad universal del amor como su símbolo, es la actitud religiosa.

Así, entonces, en correspondencia con la aprehensión universal de lo religioso dentro de la misma naturaleza del significado en sí, ha llegado a ser evidente que la religión es inmanente en todas las funciones del significado, tanto las teóricas como las prácticas. El doble método de derivación, así de lo teórico como de lo práctico, es de importancia decisiva para la aprehensión de lo Incondicional. La vía meramente teórica convierte a lo Incondicional en un objeto que, como cualquier otro objeto, puede ser manipulado o dejado de lado por la personalidad. Pero, como consecuencia, pierde su poder de incondicionalidad. Puede retener este poder solamente gracias a la corrección de óptica que ofrece el aspecto práctico, que convierte el reconocimiento de lo incondicionalmente personal en una demanda personal incondicional. Pero, por otro lado, la vía exclusivamente práctica pierde a lo Incondicional en su cualidad de fundamentar y al mismo tiempo trascender todo lo real; convierte a lo Incondicional en una simple demanda sin presencia. Por lo tanto, de este modo también pierde su incondicionalidad y se convierte en un producto de la acción condicionada. Solamente si ve lo Incondicionado como aquello que existe incondicionalmente en todo ser puede preservarse el elemento de incondicionalidad. Las dos vías deben complementarse mutuamente, y solamente juntas en su unidad ofrecen una aprehensión viva del significado incondicionado que constituye el fundamento y es el abismo de todo significado.

e. *Naturaleza y verdad de la religión*

Se ha estilado subdividir la filosofía de la religión en la doble cuestión con respecto a la *naturaleza* y la *verdad* de la religión. Donde se realiza esta división, sin embargo, no se ha perfeccionado el método de la filosofía de la religión. La distinción entre la pregunta con respecto a la naturaleza de la religión y la pregunta con respecto a su verdad depende de una combinación de los métodos empírico y especulativo. En

primer lugar, se establece empíricamente la naturaleza de la religión; después, se establece especulativamente la verdad de la religión. Esto, sin embargo, implica, por un lado, la imposibilidad metodológica del método empírico —la concepción— de la religión como una acción que sería igualmente posible sea que su objeto exista o no. Por otro lado —independientemente de la impracticabilidad de la prueba especulativa— se busca un objeto religioso que está separado de la acción religiosa. Esta separación de la acción y el objeto de la acción es el defecto básico de muchas filosofías de la religión; es de este modo que se obstruye el camino hacia la aprehensión de la religión como una función independiente, es decir, que se imposibilita la filosofía de la religión. El método metalógico no admite este dualismo; para él las cuestiones con respecto a la naturaleza de la naturaleza y la verdad de la religión son idénticas. Al demostrar que la función religiosa es la función fundamentadora del significado, se da, de manera inmediata, una prueba de la naturaleza y la verdad de la religión y una indicación con respecto a la acción religiosa y su objeto. La superioridad del método metalógico es que aprehende juntas la naturaleza y la verdad de la religión, y que no necesita demostrar la verdad de la religión desde afuera de la religión, especulativamente, moralmente, mediante la evaluación ética de los testigos de la religión, o pragmáticamente. La cuestión de la verdad de la religión se responde mediante la aprehensión metalógica de la naturaleza de la religión como orientación hacia el significado incondicionado. Carece de significado preguntar, más allá de esto, si lo Incondicional "existe" y, por lo tanto, si la acción religiosa se dirige hacia algo real y si, en este sentido, hay o no verdad en ella. Porque la pregunta sobre la existencia de lo Incondicional ya presupone la significatividad incondicionada que es inherente a cada acto de conocer; presupone a aquello que existe incondicionadamente. La certidumbre de lo Incondicional es la certidumbre fundamentadora, de la cual puede proceder toda duda, sin ser ella misma susceptible de duda alguna. Por lo tanto, el objeto de

la religión no solamente es real sino que también es el presupuesto de toda afirmación con respecto a lo real. Pero no es real en el sentido que lo es cualquier afirmación particular. Más aún, la síntesis universal no es algo "dado", sino un símbolo. En el verdadero símbolo se aprehende la realidad; pero un símbolo es una forma inadecuada de expresión que se hace necesaria siempre que la naturaleza de las cosas hace imposible una forma adecuada. El carácter simbólico de las ideas religiosas de ninguna manera las priva de realidad, pero quita esta realidad de lo condicionado, para ubicarla en lo incondicinado, es decir, en la esfera religiosa. La intención de hablar de la religión no simbólicamente es irreligiosa, porque priva a lo Incondicional de su incondicionalidad y lleva a un recto rechazo, en cuanto criatura de la fantasía, de este Incondicional que ha sido transformado, de este modo, en objeto.

En la aprehensión metalógica de la naturaleza de la religión, la pregunta con respecto a la verdad de la religión también tiene una respuesta: la esfera del significado que tiene que ver con la verdad, del mismo modo que todas las esferas del significado, encuentra su fundamento en el significado incondicionado hacia el cual está orientada la religión. La pregunta con respecto a la verdad ha adquirido significado, en general, ante todo, sobre el fundamento de lo religioso. Las cuestiones de la esencia y la verdad de la religión convergen.

No se puede objetar la fusión de estas dos cuestiones aduciendo que las funciones del significado son el punto de partida del análisis de la esencia, y que la objetividad de la intención no queda demostrada por la mera captación de la intención del significado. Esta objeción proviene de una interpretación subjetivamente idealista de las funciones del significado; pero el idealismo subjetivo queda eliminado por el concepto de realización del significado. No se analiza la función en tanto función sino el significado que se realiza en ella, un significado que está más allá de la oposición entre función y objeto. Los análisis del significado son análisis del ser, porque el significado lleva el ser a su realización espiritual. Esto se

expresa en los mismos análisis en virtud del hecho que toda acción significativa está relacionada con el significado incondicionado, que se percibe como abismo del significado. Al mismo tiempo que el método meramente crítico, que adhiere solamente a las formas del significado, queda expuesto a la crítica que se dirige contra el idealismo subjetivo, concierne a la naturaleza del método metalógico romper los límites de toda subjetividad de este tipo y, en la filosofía de la religión, resolver el problema de la realidad. Desde este punto de vista, debería subrayarse nuevamente que el análisis de la esencia de lo religioso, según el método metalógico, no requiere complementación alguna de una prueba de la verdad de la religión; contiene en sí mismo la solución del "problema de la realidad" tanto para la esfera religiosa como para todas las otras esferas del significado.

2

Los Elementos Esenciales de la Religión y sus Relaciones

a. *La religión y la cultura*

La religión es la orientación del espíritu hacia el significado incondicionado. La cultura es la orientación del espíritu hacia las formas condicionadas. Ambas, sin embargo, se encuentran en su orientación hacia la unidad completada de las formas del significado. Esta unidad para la cultura es la piedra clave, pero para la religión es un símbolo. Desde el punto de vista de lo Incondicional este símbolo al mismo tiempo se afirma y se niega; este es el resultado general del análisis metalógico del significado. La religión, por lo tanto, no es una función del significado entre otras. Esto se sigue inmediatamente de su carácter y de su orientación hacia lo Incondicional. Aquello que es la base de todas las funciones del significado no puede ser una de esas funciones. La relación es tal, en cambio, que las funciones significativas llegan a su realización en el significado solamente al mantener la relación que les corresponde con el significado incondicionado y que, por lo tanto, la intención religiosa es el presupuesto de una satisfactoria realización del significado en todas las funciones. La afirmación de la existencia que no se dirige hacia aquello que existe incondicionalmente, la aprehensión del significado que no está dirigida hacia el fundamento de la significación, la

formación de la personalidad que no está dirigida hacia lo incondicionalmente personal, el acto espiritual de amor que no está dirigido hacia el amor incondicionado, no pueden ser reconocidos como realización satisfactoria del significado. Sólo en el "Espíritu Santo" encuentra realización plena la naturaleza del espíritu. Adviene a su realización, sin embargo, en formas que no están situadas lado a lado con respecto a las culturales (con lo cual se disolvería la incondicionalidad de la religión) sino, precisamente, en las formas culturales; la cultura es la forma de expresión de la religión, y la religión es la sustancia *(Inhalt)* de la cultura. Con estas proposiciones desaparece nuevamente la coordinación provisional de la derivación inicial; hemos recorrido un círculo completo, a lo largo del cual el elemento cultural, el sistema de las funciones significativas que estaba primero en la derivación, ha pasado a ocupar el segundo lugar.

Es solamente de manera preliminar, por lo tanto, que la filosofía de la religión toma como su punto de partida las funciones del significado. Este procedimiento sirve para mostrar que las funciones significativas, en su ser y en su significar, están fundadas en lo religioso, que son formas que se vuelven absurdas e insustanciales tan pronto como pierden su intención hacia la sustancia incondicionada del significado. Este resultado, sin embargo, corresponde a la demanda de la religión. Es la solución del problema básico de la filosofía de la religión: el análisis filosófico es llevado hasta el punto en que se percibe a sí mismo, junto con toda la cultura, como una expresión de lo religioso.

La unidad de la religión y la cultura como unidad de la sustancia significativa incondicionada y de la forma significativa condicionada es la relación adecuada entre las dos. Denominamos "teonomía" a esta unidad, y entendemos por tal palabra la realización de todas las formas culturales con la sustancialidad de lo Incondicional. Pero ahora debe plantearse la pregunta: ¿bajo qué supuestos puede haber una coordinación *(Nebenordnung)* de la cultura y la religión? ¿Y cuáles son las

consecuencias que se siguen de esta coordinación tanto para la religión como para la cultura? La filosofía de la religión tiene su punto de partida, ciertamente, en esta coordinación, y revela la unidad esencial solamente mediante el análisis metalógico del significado. Ahora bien, desde que ya hemos reconocido el carácter provisional de este procedimoento debemos invertir nuestro curso y volver a comenzar, otra vez, desde la meta lograda de la unidad teonómica, a fin de llegar en su momento a comprender la situación en la que se plantea el problema de la filosofía de la religión.

La cultura es la orientación hacia las formas condicionadas del significado y su realización. En esta definición no se indica, todavía, una separación entre la cultura y la religión, porque la realización de todas las formas en el significado reposa sobre el significado incondicionado. Sin embargo, se indica la posibilidad de una separación, la posibilidad que el espíritu se relacione por sí mismo con las formas condicionadas y su unidad, sin prestar atención al significado incondicionado, y por lo tanto sin dar expresión al juicio crítico de lo Incondicional contra la unidad del significado. Es la absolutización de lo condicionado lo que da lugar a la separación entre la cultura y la religión. Por contraste con la teonomía, denominamos a ésta "autonomía". En toda autonomía —es decir, en toda cultura secular— está implícito un doble elemento: el "nomos", la ley o forma estructural que se supone será llevada hasta sus últimas consecuencias, radicalmente, que corresponde a la demanda incondicionada de significado, y el "autós", la auto-afirmación de lo condicionado, que en el proceso de lograr la forma pierde la sustancia incondicionada. La autonomía, por lo tanto, es siempre, y al mismo tiempo, obediencia a lo Incondicionado y rebeldía contra lo Incondicionado. Es obediencia en cuanto se somete a la exigencia incondicionada de significado; es rebeldía en cuanto niega el significado incondicionado en sí. La cultura autónoma es, tal como lo transmite el mito, siempre y al mismo tiempo *hybris* y un don del dios.

Frente a la autonomía, la religión se refugia en símbolos particulares suyos, a los que exime de toda crítica autónoma y a los que atribuye incondicionalidad e inviolabilidad. Se supone que el significado incondicionado se capta solamente a través de ciertas formas particulares, y que se revela solamente en una esfera específicamente religiosa. Las otras formas son abandonadas a la cultura autónoma, pero solamente si se acepta el supuesto de que los símbolos religiosos deben ser reconocidos como incondicionalmente autoritativos. Esta reacción contra la autonomía, o anti-autonomía, es la "heteronomía". Se yergue contra la *hybris* de la autonomía y se somete al significado incondicionado; pero no comprende el carácter divinamente ordenado de la autonomía, a saber, la aprehensión de las formas puras y de su unidad. Cae víctima, por lo tanto, de la *hybris* religiosa, contraparte de la *hybris* cultural.

La autonomía y la heteronomía viven de la teonomía y se hacen pedazos, se desvanecen, cuando la síntesis teonómica desaparece por completo. La autonomía, sin la sustancia de lo Incondicional, se vuelve vacía y sin poder vital ni creatividad. Del mismo modo, la heteronomía, sin la consciencia autónoma de la forma, es espiritualmente imposible; pierde su poder de convicción y se convierte en un medio demónico de poder, contrario al significado, hasta que se desmorona.

La autonomía y la heteronomía son tensiones dentro de la teonomía, que pueden conducir a la separación y por lo tanto a la catástrofe del espíritu, porque la relación esencial entre la cultura y la religión es teonómica. Merece reproches toda filosofía de la religión que proceda exclusivamente de uno de los dos polos, sin llegar a la síntesis y corregir el defecto del punto de partida unilateral.

b. *La fe y la no fe*

Denominamos *fe* a la orientación hacia lo Incondicional, de la cual hemos hablado al referirnos a la derivación del concepto con respecto a la naturaleza de la religión. La fe es volverse hacia lo Incondicional, lo cual se pone de manifiesto en todas las funciones del espíritu. La fe, por lo tanto, no es idéntica a ninguna de las otras funciones en particular, es decir, no es idéntica a la función teórica, como supone un equívoco frecuente, ni a la función práctica, como sostiene la posición opuesta. La fe no es la aceptación como verdaderos de objetos inciertos; no tiene nada que ver con la aceptación o la probabilidad. Ni es, siquiera, el establecimiento de una relación comunitaria, como podrían ser la confianza, o la obediencia, u otras actitudes similares. Es, antes, la aprehensión de lo Incondicional como fundamento tanto de lo teórico como de lo práctico. Pero la fe, además, no es una función particular, lado a lado con otras funciones. Se expresa solamente en ellas, y es su raíz. Hay una conducta creyente teórica y práctica, pero no hay una conducta creyente en cuanto tal. Todo acto de fe es una conversión inclusiva o formativa hacia lo Incondicional. La fe no es simple *assensus,* ni simple *fiducia.* Pero en cada *assensus* creyente hay *fiducia,* y en cada *fiducia* creyente hay *assensus.*

La fe es la orientación hacia lo Incondicional en la acción teórica y la práctica. Lo Incondicional en cuanto tal, sin embargo, nunca puede ser un objeto, sino sólo el *símbolo* en el cual se intuye y significa lo Incondicional. La fe es la orientación hacia lo incondicional mediante símbolos extraídos del orden condicionado. Todo acto de fe, por lo tanto, posee un doble significado. Se dirige de manera inmediata hacia un objeto sagrado. Pero no significa, sin embargo, este objeto, sino lo Incondicional, que expresa de manera simbólica. La fe llega más allá de la inmediatez de todas las cosas, alcanzando el fundamento y el abismo del cual todas las cosas dependen.

En contraste con la fe tenemos la actitud incrédula. Su esencia no es que no llegue a reconocer o realizar algo de carácter objetivo; su esencia es que se detiene en las actualidades, o sea en los objetos en su inmediatez, en sus formas condicionadas, sin penetrarlos hasta su fundamento constitutivo del significado. La incredulidad, por lo tanto, es la señal de la

típica actitud autónoma de la cultura; pero lo es solamente en cuanto a su intención. En realidad, todo acto cultural creativo es también un acto creyente; en él late el significado de lo Incondicional. De otro modo, en último análisis carecería de significado. Pero la intención cultural en cuanto intención es incrédula. Es así, aun cuando vaya dirigida hacia símbolos religiosos; porque no se dirige hacia lo Incondicional, que conmueve todo símbolo, ni lo significa, sino que se dirige hacia la unidad de lo condicionado. Sigue preocupada por el mundo aun cuando hable de Dios. Dios es para ella una síntesis de forma inmanente, y no el abismo del universo. La dialéctica de la cultura autónoma, por lo tanto, es que vive en la fe en la medida en que es creativa (aun si combate los símbolos religiosos, por ejemplo, "la existencia de Dios") al mismo tiempo que es incrédulo, sin embargo, en cuanto a su intención (aun cuando acepte los símbolos religiosos, por ejemplo, aun cuando demuestre la "existencia de Dios").

En contraste con la incredulidad autónoma, la religión busca proteger de las críticas autónomas las formas específicas que han adquirido significación simbólica. Les otorga una validez heterónoma y convierte la fe en un acto capaz de conmover las formas. La fe ya no es la intención dirigida hacia lo Incondicional a través de formas entendidas como incondicionadas. La fe heterónoma también se detiene en la forma condicionada, sólo que no la interpreta como condicionada –como lo hace la "no fe" autónoma– sino como portadora de lo Incondicional. La fe heterónoma es fe, aun cuando se encuentre demoníacamente distorsionada (véase más abajo), mientras que la "no fe" autónoma nunca es demoníaca, pero tampoco llega a ser divina; consiste, antes, en la obediencia vacía a la ley *(Gesetz)*.

Esta visión de la esencia de la fe resuelve los problemas de "fe y conocimiento" y "fe y obras". Ambos surgen de la oposición de la autonomía y la heteronomía, y ambos son resueltos en la teonomía. La fe no es un acto de conocimiento o una acción que puede ponerse lado a lado con el acto de conocimiento y la acción autónomas, reclamando para sí el carácter absoluto propio de la heteronomía. Ni tampoco es un acto de conocimiento o una acción que pueda fundarse en un acto de conocimiento o una acción autónoma. Es, antes, intencionalidad dirigida hacia el significado incondicionado, que opera en ambos y fundamenta ambos. La fe es lo previo a todo acto de conocimiento y toda acción plena de significado. El conocimiento y la acción sin fe son vacíos y carecen de realidad. Una fe, sin embargo, que mediante el reconocimiento de una forma específica se supone fundada en el conocimiento y la acción, es una ley, incapaz de plenitud o realización, que destruye la verdad y el amor y que, por lo tanto conduce a la componenda y la desesperanza. La Reforma emancipó al hombre de la ley de la acción de la heteronomía católica posterior; pero acorde con la situación espiritual de su época, dejó intocada e inviolable la "ley" del acto cognoscitivo. El protestantismo moderno ha librado al hombre de la ley del acto cognoscitivo, pero lo ha llevado, también, al vacío de la autonomía incrédula. El significado de una teonomía por venir sería el siguiente: ser creyente en (y mediante) la forma autónoma del conocimiento y la acción.

c. *Dios y el mundo*

En la esfera objetiva la dualidad de religión y cultura, de fe y "no fe", encuentra su paralelo en la dualidad de Dios y el mundo. En una filosofía de la religión metalógica se puede hablar de Dios sólo en la medida en que se lo significa en una acción religiosa. Un discurso extrarreligioso sobre Dios contradice tanto los supuestos metodológicos como los supuestos materiales. Dios es el objeto que se significa en la fe, y nada más que esto. Lo cual, sin embargo, no significa decir que el objeto ha de ser convertido, por así decirlo, en un producto del sujeto, como si Dios fuera una creación de la fe. Antes, la fe en cuanto fe está determinada por su intencionalidad hacia lo Incondicional; y la realidad de lo In-

condicional es el fundamento de toda afirmación con respecto a la realidad. Pero el acto de captar lo Incondicional es un acto de fe; sin fe lo Incondicional es inaprehensible.

El acto de fe se realiza en acciones teóricas y prácticas; ambas presuponen un objeto concreto hacia el cual se dirigen. Pero lo Incondicional no es un objeto concreto. Mediante el concepto de objeto o los objetos concretos solamente se lo puede simbolizar, pero no aprehender. El objeto de la fe necesariamente posee un carácter simbólico; quiere decir mucho más de lo que expresa. Sea que se crea en una piedra sagrada o en un Espíritu personal omnipotente, la intención de la fe siempre trasciende el objeto de la fe. En el abismo de lo Incondicional tanto la una como el otro desaparecen. El verdadero ateo no es el incrédulo, sino el creyente (la persona llena de fe); en todo teísmo genuino y en toda afirmación de Dios como lo Incondicional está contenido un abismo de ateísmo (la afirmación es cancelada, pero al mismo tiempo elevada a un plano dialéctico superior como uno de los elementos de la síntesis). "Dios" es el símbolo de lo Incondicional; pero es un símbolo tal como la fe, en cuanto acto, es un acto simbólico (aquí no se considera a la fe como fundamento y abismo del acto de fe). Dios no solamente es su propio fundamento sino, también, su propio abismo. Es gracias a la presencia del significado Incondicional en la totalidad del ser que toda cosa existente puede convertirse en símbolo de lo Incondicional. Pero es por la demanda incondicionada de la forma del significado que un símbolo perfecto de lo Incondicional es solamente la unidad realizada del significado: la síntesis de lo existente y de su significado en unidad, junto con la síntesis de lo personal y su plenitud. Las intenciones lógicas y estéticas, legales y sociales, metafísicas y éticas se reúnen en este símbolo. No se lo ha de captar como un objeto teórico, ni como una idea práctica, sino más bien y solamente como una unidad de ambos. Esta síntesis de toda síntesis es el símbolo más alto de lo Incondicional, al que siempre se ha querido significar.

La síntesis absoluta, sin embargo, no es necesariamente un símbolo de lo Incondicional. Mirada de manera inmediata es la unidad del orden condicionado; pero como unidad del orden condicionado es el *mundo*. La misma idea, por lo tanto, puede tener un significado inmediato y un significado simbólico, un significado religioso y un significado cultural; puede ser Dios y el mundo. Un concepto como el de "Espíritu absoluto" de Hegel es, de manera inmediata, la síntesis de las formas del mundo, pero puede significar a Dios, simbólicamente. Es de decisiva importancia para la filosofía, la religión y la teología captar esta diferencia en toda su agudeza.

La autonomía no creyente se detiene en la síntesis de las formas del mundo y afirma su identidad inmediata con Dios. Disuelve el "abismo que hay en Dios", lo creativo divino, en lo cual está contenido también lo demoníaco, y no percibe lo negativo de lo Incondicional frente a la síntesis de las formas, el mundo. La autonomía no creyente es idealismo; y es un destino histórico necesario que lo siga un realismo en el cual los elementos subterráneos demoníacos del mundo se tragan la síntesis de las formas. La disolución de Dios en el mundo tiene como consecuencia inevitable la destrucción de la conciencia del mundo en cuanto mero mundo. Porque la síntesis de las formas del mundo depende del fundamento y abismo incondicionado de la significación. La consciencia del mundo en cuanto mundo es un producto de la consciencia de Dios, y su permanencia depende de ésta.

La heteronomía creyente, por otro lado, convierte al fundamento y abismo de la realidad en una realidad propia, colocada por encima del mundo. La verdad de que lo Incondicional constituye el fundamento del ser y el significado, de la personalidad y el amor, se transforma y pervierte en la no verdad de que lo Incondicional es todo esto de manera objetiva. Dios se convierte en un mundo lado a lado con el mundo, además del mundo. No se lo quiere convertir en mundo, pero llega a serlo, por necesidad dialéctica; y puesto que la unidad de la forma reside en la naturaleza de mundo, la consciencia

del mundo autónoma resulta rota en pedazos. Por otro lado, lo Incondicional recibe la cualidad del mundo, se convierte en un objeto y en una forma por derecho propio, que pasa a estar lado a lado con respecto al mundo y no puede ser librado de esta ubicación especial de colateralidad mediante la apelación piadosa a creer en un "super mundo", por más extenuante que sea el esfuerzo que hagamos.

La teonomía descubre e identifica el carácter internamente dialéctico del concepto de Dios. Llega más allá de la síntesis de las formas del mundo, hasta el fundamento y abismo del mundo, que no es inmanente ni trascendente, de este mundo ni de otro mundo, sino que atraviesa la forma del mundo terminada y sin embargo no es nunca una forma por sí misma, junto al mundo.

d. Lo sagrado y lo secular

Una acción que realiza el significado o un objeto significativo son sagrados en la medida en que son portadores del significado incondicional; son seculares en la medida en que no expresan el significado incondicional. En la teonomía ideal toda realidad significativa y toda acción significativa son sagradas. Pero la teonomía perfecta es el reino de Dios cumplido, es decir, es un símbolo y no una realidad. La realidad está atravesada por las tensiones entre lo religioso sagrado y lo secular, y por las rupturas de estas tensiones, es decir, sea por la disyunción de lo sagrado y lo secular, sea por formas creativas de adaptación que señalan hacia la teonomía perfecta. En realidad, hay una esfera específicamente sagrada, que se contrapone con la esfera de lo secular.

La relación del significado incondicional con el significado condicional es el criterio crucial para la aparición de lo sagrado o lo Santo, la relación que hemos caracterizado por el doble símbolo de "fundamento" y "abismo". Desde el punto de vista ventajoso de lo Incondicional, cada realidad sagrada

(Sein) contiene la afirmación y la negación de lo existente *(Seiende)*. Hay una afirmación, en el sentido que la realidad existente es sostenida en su profundidad por un significado que trasciende de manera absoluta toda realidad particular; de este significado lo finito, como toda realidad, adquiere su verdadera naturaleza y significado. Al mismo tiempo hay una negación, en el sentido que no es su apariencia en cuanto tal la que otorga esta cualidad a la realidad existente, sino que su apariencia, como la de todo lo real, es absolutamente negada desde la perspectiva de lo Santo. El objeto sagrado, por eso, nunca es sagrado en sí mismo sino solamente mediante su propia negación; y esta negación de sí mismo incluye la negación de todo lo existente. Toda realidad sagrada viene a ser el vaso continente de la dualidad de la realización absoluta mediante el significado y del abismo absoluto del significado. Ambos, sin embargo, están en contraste absoluto con la realidad inmediata *(Sein)* de la cosa, con su carácter como forma particular en la interrelación universal de las formas. Lo Santo atraviesa la forma inmediata del existente; posee cualidades extáticas. Toda realidad *(Sein)* santa es una realidad extática; es decir, una realidad que, reventando, atraviesa su forma dada de manera inmediata; posee una trascendencia interna que llega más allá de su carácter formal, de su ser dado como objeto de la cultura. Esto vale para la esfera subjetiva de todo acto de fe, sea que se lo exprese a través de la oración personal o en el transporte que disuelve la conciencia del éxtasis místico. Vale también en la esfera objetiva de cada uno de los símbolos de lo divino, se trate del símbolo de un Dios personal que mora por encima de sus profundidades, o de las horrorizantes imágenes de los dioses de la India.

Hay tres maneras de interpretar la cualidad extática interna de lo Santo. Desde el punto de vista de la heteronomía lo Santo es lo sobrenatural; para la autonomía es lo ideal; para la teonomía es lo paradójico. El supernaturalismo afirma que lo Santo se ha unido, hasta tal punto con el objeto sagrado o evento sagrado, que éste resulta elevado, totalmente, como

un todo, a una esfera superior, y que subsiste diferenciado de todo lo demás (lo considerado como "secular"). De este modo se pierde de vista que la sacralidad de la realidad *(Sein)* santa resulta de la negación de su existencia inmediata *(Dasein)*, y que por esta circunstancia está, de hecho, en la misma situación que todo lo secular. El idealismo, por otro lado, apunta a trascender lo dado de manera inmediata mediante la exigencia ideal. Convierte el éxtasis en un entusiasmo cuyo objeto es lo ideal; no ve que aún la cosa que existe de manera inmediata posee su fundamento en lo Incondicional. El idealismo se olvida del fundamento al considerar la cosa tal como es, y el abismo al considerar la cosa tal como debiera ser. La teonomía, que en su expresión ideal, al menos, ve lo Santo en todas las formas, debe rechazar el sobrenaturalismo, porque éste santifica una forma particular en y por sí misma y por lo tanto excluye todas las otras formas; y debe rechazar el idealismo, porque éste ya no pone las formas ideales, teóricas o prácticas, bajo el No de lo Incondicional, y por lo tanto desacraliza, de manera incorrecta, las formas reales, y santifica las ideales. La teonomía descubre e identifica el carácter paradójico de la Santo y del éxtasis, su carácter de trascendencia interior, su cualidad de atravesar las formas inmediatas e interpretarlas simbólicamente. Contra el sobrenaturalismo y el idealismo, llega a percibir que el estado de santidad es *gracia* y no una esfera sobrenatural, pero tampoco una simple exigencia ideal. La gracia siempre es una paradoja; atraviesa la forma inmediata pero no posee una forma que le sea propia.

Las cosas, por lo tanto, no poseen en sí mismas el fundamento de su sacralidad. No son santas en sí mismas. Sin embargo, hay cosas y personas, formas y acontecimientos, que poseen un poder simbólico superior, cuya realización significativa es llegar a convertirse en cosas sagradas. Muy a menudo esta posibilidad no depende de la cualidad intrínseca de estos fenómenos, sino de una coincidencia fortuita mediante la cual ciertos objetos, que en sí mismos carecen de poder simbólico, reciben un poder simbólico extraordinario desde lo subjetivo.

La señal universal del poder simbólico es la cualidad extática, el ser estar imbuido del significado de lo Incondicional, algo que una cosa puede tener, o recibir, por intención subjetiva. Esta señal universal puede ponerse de manifiesto de diversas maneras. El poder simbólico, sin embargo, siempre desaparece tan pronto como una cosa se integra en el marco de referencia de las formas culturales (en otras palabras, así como se la ha secularizado por completo). Por lo tanto, el enfoque autónomo de las cosas, que las integra desde el punto de vista de una unidad ideal, conduce a la secularización de lo Santo, mientras que la heteronomía se propone preservar la santidad de la cosa que ha sido santificada por el azar y la exalta, de manera sobrenatural, por encima de la interrelación formal del significado. Ambos, sin embargo, contradicen el carácter paradójico de lo Santo.

En virtud del hecho que lo Santo trasciende de manera tanto positiva como negativa todas las formas inmediatas de la consciencia, se convierte para la consciencia, por un lado en la realización hacia la cual ésta tiende y por otro en el abismo ante el cual se retrocede; y los dos están unidos. Lo primero convierte a lo Santo en una bendición para el hombre, es decir, en aquello dentro de lo cual la conciencia encuentra su realización incondicional; lo segundo convierte a lo Santo en el Inviolable, al que la consciencia secular jamás debiera acercarse. Lo primero alcanza su expresión más clara en los himnos de alabanza de los místicos, lo segundo en el "tabú", símbolo plástico de la incondicionalidad negativa de lo Santo. De lo primero provienen todos los intentos, en la religión, de lograr la perfección dentro de lo Incondicional y lo Santo, mediante la unión con las cosas sagradas y los estados extáticos de conciencia. De lo segundo provienen todas las ideas de purificación y de vaciamiento, es decir, de eliminación de los elementos seculares de la consciencia, sin cuya negación no es posible convertirse en un continente capaz de recibir la gracia.

c. *Lo divino y lo demoníaco*

En la esfera de lo Santo en sí se plantea la polaridad de lo divino y lo demoníaco. Lo demoníaco es lo Santo (o lo sagrado) precedido por un signo menos: lo antidivino sagrado. La posibilidad de lo demoníaco reside en la relación peculiar que mantienen la forma y el significado: la inexaustibilidad de la significación del significado implica, por un lado, la significabilidad de todas las formas de significado, y por otro, la interminable resistencia de la materia a la forma. Aquello que es capaz de sostener el significado es también, al mismo tiempo, por su infinitud interior, hostil al significado. En la esfera de la realización espiritual mediante el significado la resistencia de lo material se convierte en una hostilidad positiva al significado; se convierte en "pecado". Lo espiritual implica una dialéctica, por un lado actualizarse en el ser y, por lo tanto, participar en la resistencia infinita de lo material; por otro lado, encontrarse en cuanto espíritu bajo la demanda incondicional, es decir, ser libre. De este modo la resistencia inmediata de la materia a la forma se convierte, en la esfera del espíritu, en culpa. Lo demoníaco es un impulso de la materia que se resiste al significado y que asume la cualidad de lo Santo. Puede asumir esta cualidad porque es una expresión del abismo del significado; por lo tanto, también posee cualidades extáticas, tal como lo Santo de carácter positivo. Es una apertura hacia lo destructivo, pero una apertura que proviene del mismo abismo que la apertura hacia la gracia. La diferencia, sin embargo es ésta: la gracia atraviesa la forma reconociéndola, asumiéndola, al mismo tiempo que afirmando la forma incondicional. Lo demoníaco posee todas las formas de expresión que subsisten en lo sagrado, pero las posee con la marca de oposición a la forma incondicional y con una intención destructiva. La santa negatividad del abismo se convievrte en negatividad demoníaca mediante la pérdida de la forma incondicional. Lo demoníaco, sin embargo, reside tan poco como lo divino en el carácter intrínseco de las cosas en sí. Ha de

rechazarse la interpretación sobrenaturalista, y lo mismo sucede con la interpretación del idealismo, según la cual lo demoníaco es un defecto de la forma ideal. La posesión demoníaca, como la bienaventuranza, o ser poseído por la gracia, es una paradoja; como la gracia, se pone de manifiesto en fenómenos excepcionalmente poderosos, en la dimensión simbólica. No menos decisiva que su visión de lo divino es, para una situación religiosa, su interpretación de lo demoníaco. La religión llega a crear un símbolo donde se concentra lo demoníaco: el anti-dios. En este símbolo reúne la síntesis de lo existente con la síntesis de lo personal, tal como en el símbolo de lo divino, pero aquí el signo que precede al conjunto es de carácter negativo. De este modo, como resulta evidente, cae en una contradicción interna, en la medida en que cada una de las formas particulares que no pueden encontrar cabida en la forma universal pueden, sin embargo, ser demoníacas. Sin embargo, la forma universal en sí no puede ser demoníaca, porque es aquello que debe ser, de manera absoluta. El dualismo religioso-metafísico en religión es insostenible, aun en la forma moderada de una teoría del diablo; lo demoníaco es un principio, pero no una idea. Es posible solamente en contradicción con respecto a la idea universal, es decir, únicamente en lo particular. Pero en cuanto principio, posee la realidad de lo Santo en sí. La consciencia de lo demoníaco presupone una escisión en la consciencia de Dios, siendo la razón de esta escisión el trabajo oculto de la forma autónoma. Mientras en la consciencia religiosa indiferenciada lo demoníaco y lo divino, la negatividad del abismo y el fundamento incondicional del significado, son idénticos, en la consciencia dividida Dios, el portador del significado, lucha contra Dios, el portador de la hostilidad contra el significado. Así, por ejemplo, el sacrificio humano extático, desde el canibalismo primitivo hasta el más elevado ascetismo, ha sido obligado, paso a paso, a convertirse en consciencia de lo demoníaco, y Moloch ha sido anatematizado como símbolo de lo demoníaco. La afirmación de lo personal y lo social por parte de la religión ha revelado la forma sa-

grada indiferenciada en su carácter de hostilidad contra el significado, y lo ha designado como demoníaco.

Como una consecuencia de la polaridad entre lo divino y lo demoníaco en la esfera de lo Santo, el concepto de lo Santo en sí se vuelve dialéctico. Lo Santo, en la concepción original, no hace distinción entre lo divino y lo demoníaco. Sin embargo, tan pronto como la consciencia religiosa identifica lo demoníaco como demoníaco, el concepto de lo Santo se identifica con lo divino. Por el mismo proceso, lo Santo se convierte en lo justo, lo que se exige. Este desarrollo se refleja de manera sumamente clara en el concepto de pureza religiosa (lo "limpio"). Lo Santo en el sentido de "tabú", lo inviolable, lo peligroso, es al mismo tiempo lo impuro, por cuyo contraste lo secular se vuelve puro. Con la división de lo Santo entre lo divino y lo demoníaco, el concepto de impureza queda adherido a lo demoníaco, mientras que lo divino aparece ahora como lo puro. Lo Santo en el sentido de lo divino y lo secular son por lo tanto, simultáneamente, subsumidos bajo la categoría de lo puro. Lo Divino y lo secular se elevan conjuntamente contra lo demoníaco. En común tienen su afirmación de la forma, que lo demoníaco despedaza.

3

La Historia Cultural y el Concepto Normativo de Religión

a. Las tendencias religiosas básicas

Las tendencias religiosas básicas pueden derivarse de la polaridad entre lo divino y lo demoníaco, así como también la "construcción" histórico cultural de la historia de la religión. En general, por supuesto, es verdad que en cada fenómeno religioso hay presente un elemento de la esencia de la religión. Por lo tanto, en toda forma de religión debe encontrarse la unidad de forma y significado. Esta unidad no solamente es la meta ideal, sino también el presupuesto esencial del desarrollo religioso. La diferencia, sin embargo, es la siguiente: que la unidad de la forma y el significado como punto de partida es indiferente con respecto a la división de lo Santo en lo divino y lo demoníaco, mientras que la unidad de la forma y el significado como punto de llegada, síntesis final, ha eliminado lo demoníaco o, mejor aún, lo ha integrado en lo divino. El movimiento que lleva del punto de partida al punto de llegada es impulsado, por lo tanto, por la lucha de lo divino contra lo demoníaco. Por supuesto, cuando hablamos aquí de punto de partida y punto de llegada, estamos utilizando estos términos de manera ideal, no cronológicamente. Son principios explicativos, no realidades. La realidad está entre los dos, pero

su presencia es tal que sólo mediante la dialéctica interna, que la empuja de un lado a otro, progresa o retrocede.

Mediante la influencia antidemoníaca de la forma la indiferenciación original se bifurca en una polaridad de dos actitudes básicas, una de las cuales denominaremos la tendencia sacramental. A la otra se la llamará tendencia teocrática. La tendencia sacramental es adoptada por la crítica de la forma en la medida en que ya no es capaz de intuir a lo Santo de manera indiferenciada en todo lo real, sino que considera a ciertas realidades y formas como portadoras del significado sagrado. A estas cosas y acciones, por lo tanto, se les atribuye una calidad sacramental. Su significado depende del hecho que en ellas, en cuanto realidades finitas, se experimenta la presencia de la significación incondicionada.

En el polo opuesto del sacramentalismo está la tendencia teocrática. Es la que encarna la crítica antidemoníaca. La denominamos teocrática —apartándonos un poco del uso corriente— porque pretende someter las formas de la realidad, en la acción y el conocimiento, a la forma incondicionada, a la obediencia a lo divino. En sí no tiene nada que ver con la dominación por parte de una casta sacerdotal, pero puede distorsionársela hasta que llegue a ser precisamente esto. La teocracia se opone a la deificación de realidades sacramentales especiales y exige obediencia a la forma incondicionada, que niega críticamente todas las formas particulares. La teocracia está imbuida de la lucha contra todas y todos los santos demonismos que están relacionados con la actitud sacramental. Pretende establecer la soberanía de Dios. Pero del mismo modo como en lo sacramental hay un elemento teocrático, en la teocracia hay un elemento sacramental. La santa exigencia, para ser concreta, debe emanar de un portavoz sagrado, un mediador de la revelación, que ahora, por su poder teocrático, recibe consagración sacramental. A partir de este elemento sacramental de la teocracia pueden desarrollarse nuevos demonismos, que conducen hacia nuevas reacciones teocráticas, o hacia la disolución autónoma.

En la tierra fértil de la actitud sacramental básica, la disolución de lo sacramental puede conducir a un fenómeno que forma parte del conjunto de los elementos más controvertidos en la historia cultural, a saber, el misticismo. Recientemente se ha procurado clasificar el misticismo como uno de los tipos básicos de religión, y de oponerlo a la religión profética. Pero esta oposición ha sido concebida de manera inadecuada. Lo profético es una caracterización demasiado estrecha de lo teocrático, aunque es verdad que lo profético, en cuanto movimiento crítico, debe asociarse con lo teocrático. Los poderosos movimientos teocráticos son llevados adelante por personalidades proféticas. Pero de este modo no se agota, por supuesto, la esencia de la teocracia.

Por otro lado, el misticismo no es una actitud básica independiente. "Misticismo" significa la unión con la significación incondicionada del significado, fundamento y abismo de todo lo condicionado. En este sentido el misticismo es esencial a toda religión. Porque la orientación hacia el fundamento incondicionado del significado es un elemento esencial de la religión. El misticismo, como fenómeno religioso particular aparece cuando el deseo de unirse con la significación incondicional del significado se separa del otro elemento de la religión, la afirmación de la forma. Esto ocurre cuando, sobre la tierra fértil de la actitud sacramental básica, la dialéctica interna religiosa ha llevado a la destrucción de las formas sacramentales específicas, y falta la voluntad teocrática de actualizar la forma incondicionada. El misticismo es el éxtasis radical que busca captar la significación en sí, más allá de todas las formas. En el éxtasis, en su ir más allá de todas las formas de la consciencia, o en la inmersión o absorción, en el hundirse en el fundamento de la consciencia, el misticismo encuentra su realización. El misticismo, por lo tanto, es como la situación espiritual sacramental indiferenciada, que es indiferente a las formas condicionadas. No participa en la lucha teocrática, aun cuando en varios aspectos está de acuerdo con la crítica teocrática. En consecuencia, deja lugar al demonismo, y su propia

meta –la abolición de todas las formas, aun de la personalidad– debe ser evaluada como demoníaca, así como también es divina. El misticismo, deliberadamente, permanece ligado a la actitud sacramental. No quiere otra cosa sino captar de manera pura la significación que se significa en lo sacramental. No dirige crítica alguna al mito o el *cultus*; antes, se eleva por sobre estos dos. Pero como la aprehensión de la significación pura, sin forma alguna, es imposible; aun el místico radical depende de las formas. No solamente está más allá de los símbolos sacramentales sino que también los usa y les confiere una profundización última. El misticismo, por lo tanto, no es una posición independiente sino la forma radical, críticamente consciente, de la actitud sacramental. Ambos se dirigen hacia lo Incondicional como presente –el sacramentalismo en formas concretas dadas, el misticismo más allá de toda forma.

En contraste con todo esto, la teocracia se dirige hacia lo Incondicional exigido, hacia la forma pura. En el desarrollo histórico de la religión es el movimiento reformador. Mientras que la tendencia sacramental ofrece el tallo principal y la base perenne de la vida religiosa, la tendencia teocrática se manifiesta en los grandes movimientos de reforma: por ejemplo, en la profecía del judaísmo, en el cristianismo primitivo, el Islam, en las sectas cristianas, en el protestantismo y especialmente en el calvinismo. En todos estos casos se asume la lucha antidemoníaca, y se plantea la exigencia de un orden social justo, de una forma ética de la personalidad, de un verdadero conocimiento de Dios. Se rechaza la unión inmediata con lo Incondicional mediante la participación en los objetos y prácticas sacramentales. La comunión con la significación santa se realiza mediante la validez de la forma. La pureza, en el sentido ético, es un prerrequisito de la participación en lo Santo. Lo divino es la demanda infinita. Pero si la teocracia afirmara en la ley solamente su forma, dejaría de ser una religión y se convertiría en ética o metafísica autónomas. En tanto todavía sigue siendo una religión, conoce al Dios que está presente

aun en la ley, pero su santidad es la que se manifiesta en la demanda incondicional. De esto surge, en la teocracia ética realizada, la enorme tensión entre la demanda incondicionada y la realidad condicionada, dominada por lo demoníaco. Esta tensión da lugar por un lado al fenómeno de la desesperanza religiosa, y por otro lado a la eclosión de la religión de la gracia, como síntesis de las tendencias sacramentales y teocráticas. El principio reformador teocrático, por lo tanto, es un elemento motor decisivo en la historia de la religión. De él provienen tanto la disolución del sacramentalismo como la eclosión de la síntesis de la religión de la gracia. Por otro lado, la situación espiritual sacramental, aun en su disolución mística, ofrece la base perenne de donde proceden todos los movimientos, que no pueden ser nunca totalmente abandonados, y a la que regresan todos los movimientos, en una síntesis paradójica.

El movimiento teocrático, sin embargo, no es simplemente portador del desarrollo religioso interno. Sobre él descansa, también, la posibilidad de una cultura autónoma. Porque la teocracia y la autonomía tienen esto en común: que ambas están dirigidas hacia la forma. Se las ha de distinguir solamente en cuanto la teocracia busca la forma como portadora de la significación incondicionada, mientras que la autonomía la busca por sí misma.

b. La historia de la religión y el concepto normativo de religión

Desde la perspectiva de estos supuestos las principales tendencias de la historia religiosa pueden presentarse de la siguiente manera: la situación espiritual sacramental, como punto de partida de todos los movimientos, es indiferente a la distinción entre lo divino y lo demoníaco. Esta etapa ha sido caracterizada como "religión de la naturaleza". Pero el concepto es equívoco, porque en ningún lado se adora a la naturaleza en cuanto tal. La naturaleza provee los símbolos, pero lo que éstos significan no es la naturaleza. Sería mucho

más exacto hablar de una "religión indiferenciada", aunque teniendo siempre presente, al mismo tiempo, que la indiferenciación pura no existe.

Contra esta carencia sacramental de diferenciación, se eleva la crítica teocrática, que puede llegar tan lejos como para producir la expulsión autónoma de toda significación sacramental. Pero en su forma religiosa perfecta debe caracterizarse como una religión de la demanda infinita, una religión de la ley. Bajo la crítica de la religión de la ley, la religión sacramental puede aferrarse firmemente a ciertos símbolos bien definidos y volverse heterónoma, es decir, puede adoptar el elemento de la ley. Sin embargo, si sus símbolos concretos resultan disueltos, puede ser empujada hasta convertirse en un *misticismo radical*. En la medida en que el misticismo aspira a ir más allá de todo lo dado, también es ley, aun cuando sea la ley de abolir toda ley y toda forma dentro del orden condicionado. Es posible, entonces, resumir toda esta situación que ha sido creada por la crítica teocrática definiéndola como la etapa de la ley en el desarrollo religioso, por contraste con la etapa inmediatamente previa de la actitud sacramental dada de manera inmediata. La meta de todo el movimiento, sin embargo, es la unión de la demanda teocrática y de la negatividad mística con la santificación sacramental de alguna cosa concreta en particular. Ahora bien, desde que esta unidad de lo Santo presente y lo Santo exigido no puede producirse deliberadamente, sino que la experimentamos, antes, como una eclosión, nos parece conveniente describirla como "religión de la gracia" o "religión de la paradoja".

La síntesis de la gracia, o de la paradoja, se actualiza, de una u otra manera, en todas las religiones. La actualización es más pura y significativa cuanto más radical sea el elemento teocrático, con lo cual se hace más difícil que se produzca una recaída de la paradoja en la indiferenciación sacramental. Donde el espíritu teocrático no ha echado raíces, sino que se ha destruido la actitud sacramental, el resultado es la negación de toda presencia concreta de lo Santo, es decir, el resultado es un

misticismo radical. Pero si bien la gracia puede subsistir en su paradoja, el misticismo se derrumba frente a su contradicción de querer realizar una forma de la consciencia en la cual la consciencia, junto con todas sus formas, es eliminada. Sin embargo el misticismo, aún en su forma radical, no carece de significado para la religión de la paradoja. En la historia religiosa es la gran y decisiva crítica del legalismo teocrático vacío, tanto en su versión autónoma como heterónoma. Es el símbolo más poderoso de la orientación hacia la significación sagrada y en cuanto tal es, también, el permanente trasfondo de la religión de la paradoja.

La anterior descripción de las tendencias básicas de la historia religiosa y su síntesis normativa se propone ofrecer el "medio" conceptual para la "construcción" de la historia de la religión. El significado de esta construcción no consiste en su aplicación esquemática a las religiones individuales. En realidad, ninguna forma pura absoluta manifiesta tendencia alguna. Todas las religiones poseen en sí todas las tendencias; pero la fuerza y la clase es diversa en cada caso, lo cual produce las grandes variedades de la historia religiosa.

El intento de establecer un concepto de "norma religiosa" como síntesis de las diversas tendencias contrasta con dos interpretaciones. Una de éstas, según el método de la teoría tipológica, ve las tendencias una al lado de la otra, como de idéntico valor; la otra interpretación ve el ideal en una religión universal que incluye en sí todas las tendencias en igual o similar grado. Ambas deben rechazarse. La interpretación tipológica no se incluye en la ciencia cultural normativa, cuya naturaleza es crear conceptos de norma. La interpretación que se le opone, sin embargo, lleva al ideal de una religión compleja, en la cual los diversos elementos no están unidos en una síntesis sino que son traídos a formar parte de una estructura común por una organización exterior, es decir, legalísticamente.

Estas definiciones generales con respecto a la construcción de la historia de la religión y con respecto al concepto de una norma religiosa son decisivas para el concepto de Dios y el

concepto de fe. La actitud indiferenciada sacramental simboliza a lo Santo de muchas maneras que no han sido sintetizadas en la forma incondicionada, y por lo tanto llevan, al mismo tiempo, un carácter divino y un carácter demoníaco. Cuanto más cerca esté una religión de la actitud indiferenciada, menos logrará representaciones auténticas de Dios. Las cosas, en su apariencia inmediata, son portadoras de lo Santo. Cuando más fuerte es el establecimiento de la forma, mayor será la separación del concepto y la intuición entre sí, y más fácilmente resultará, entonces, un genuino politeísmo, cuya versión más alta es el politeísmo monárquico, como por ejemplo, en la mitología griega. Mediante la disolución del politeísmo se eleva el monoteísmo místico. Se eleva por encima de todas las divinidades particulares y simboliza la significación pura en conceptos paradójicos, como Nirvana, el Más Allá, o el Abismo. Pero este monoteísmo místico retiene consigo el politeísmo de donde fue abstraído, del mismo modo como la actitud mística queda ligada a la sacramental. En consecuencia, el monoteísmo místico puede permitir la persistencia del politeísmo, o puede recaer totalmente en él. Una manifestación especial del concepto sacramental de Dios es el dualismo místico, tal como lo representa, particularmente, la religión persa y las religiones que derivan de ella. Aquí la crítica teocrática ha llevado a la concentración de lo divino, por un lado, y de lo demoníaco, por el otro. El dualismo es en gran medida antidemoníaco; pero al mismo tiempo está sujeto a lo demoníaco, porque escinde la unidad absoluta de la forma en dos unidades independientes de la forma. Sin embargo, lo demoníaco no es una unidad de la forma, sino un principio que rompe, desde adentro, la forma.

La teocracia pura es exclusivamente monoteísta. Niega la multiplicidad de las divinidades. desde el punto de vista de un Dios que es el portador de la forma incondicional, un Dios celoso, que no tolera secesiones demoníacas. Pero cuanto más se aparta a Dios de su base politeísta, más abstracto, trascendente y formal viene a ser. La religión perfeccionada de la

gracia atraviesa la etapa del monoteísmo exclusivo. No permanece, sin embargo, en esta esfera de la ley, sino que toma del politeísmo sacramental un símbolo que lleva a su plena expresión la paradoja religiosa: el símbolo del mediador divino. Lo finito, lo condicionado que, de manera paradójica, se convierte en portador de lo Incondicional, por amor del cual se entrega como finito; la visión de la imagen del Dios encarnado, anonadado, muriente. Esto constituye el genuino *mysterium* religioso. Casi ninguna religión carece de él. Está colocado en el centro de las religiones de los misterios y en el cristianismo se lo eleva a un nivel que resulta decisivo para la historia de la religión. Por supuesto, el símbolo por sí mismo no es decisivo en la determinación de la majestad y el poder de una religión. Sólo cuando la crítica teocrática radical consigue vencer todos los elementos demoníacos en el mediador divino, convirtiéndolo en un portador de la forma incondicionada, se logra la síntesis de las tendencias históricas. Solamente allí puede el monoteísmo exclusivista incorporar un elemento politeísta sin peligro de escisión demoníaca, siendo así transformado de una religión de la ley en una religión de la gracia. La elucidación de este símbolo de manera concreta es la tarea más importante de la teoría normativa de la religión, o teología.

Las mismas polaridades y síntesis son válidas con respecto al concepto de fe. En la situación sacramental indiferenciada la fe no se distingue de la "no fe" autónoma. La aprehensión de todas las cosas es creyente, porque todas las cosas son mediadoras de lo Incondicional. Bajo la influencia de la crítica de la forma un elemento de incredulidad, que al mismo tiempo es obediencia autónoma a la forma, penetra en la fe y caracteriza a una gran cantidad de formas de fe como superstición. La superstición es una fe empujada al ámbito de lo demoníaco por la teocracia y la forma autónoma. En el misticismo la fe es disuelta. Se pone en su lugar la unificación con la significación incondicional, que sobrepasa a la fe. Las formas particulares

de las cosas no se conviertan en objetos de fe de modo paradójico, sino que se las desconoce. Sin embargo, la actitud mística es también creyente. No puede disolver la forma última, a saber, el ser y la conciencia; solamente puede hacer eclosión a través de ellas. En la teocracia radical se plantea la tensión entre la incredulidad frente a todas las formas finitas y la fe en la forma incondicionada. Se desarrolla entonces una lucha de fe que termina sea en un compromiso entre la fe y la no fe, o en la paradoja. La fe en la paradoja, que en reconocimiento de la demanda incondicionada afirma la presencia de la significación incondicionada en una forma condicionada. Es la solución de la antinomia interna de la fe.

No corresponde a la filosofía de la religión decidir cuál es el símbolo concreto que la religión de la paradoja puede adoptar o, mejor aún, cuál símbolo concreto es fundamental para el concepto normativo de la religión. Esta es la tarea de la teología, que es necesariamente confesional, porque involucra el reconocimiento de un símbolo concreto. Pero no por ello habrá de ser menos universalmente válida que la filosofía de la religión. Si ha percibido el carácter paradójico, simbólico, del contenido de la fe, también debe colocarse a sí misma y a su aprehensión de lo Incondicional bajo el No de lo Incondicional. Permanecerá con mayor profundidad en la religión de la paradoja cuanto más consiga intuir en su propio símbolo el No de lo Incondicional contra todo símbolo.

c. *Las tendencias religiosas en la cultura autónoma*

El análisis del significado ha demostrado que la cultura en su substancia es religiosa, aun cuando no lo sea por intención. Debe ser posible, por lo tanto, encontrar también en la cultura las mismas tendencias básicas que hemos observado en el desarrollo religioso interno. La única diferencia es la siguiente: que la cultura, porque está dirigida hacia las formas particulares y su ley, no lleva en sí la negatividad de lo Incondicional contra todas las formas. Corresponde a ello que desa-

parezca el éxtasis religioso, y con él el carácter simbólico extático de los objetos religiosos; ocupan su lugar el entusiasmo y la cualidad subjetiva creadora que caracteriza a la cultura. Hay ciertamente un elemento extático, que destruye toda forma, en el entusiasmo y en la creatividad. Pero no llega más allá de la forma, y no se atreve a permitir que la forma perfeccionada desaparezca en el abismo de lo Incondicional. La palabra "entusiasmo" (imbuido de lo divino) tiene su origen en la esfera religiosa. Se ha ido separando cada vez más, sin embargo, de su significado religioso original, y sirve como un concepto útil para la distinción entre la actitud religiosa y la cultural.

Pese a esta diferencia, la oposición que hemos observado en la religión entre diversas tendencias también opera en la cultura. Por supuesto, no puede haber analogía en la cultura para la primera de estas tendencias, la indiferenciación sacramental: porque es precisamente característico de la situación espiritual indiferenciada que no se haya identificado en ella una forma sagrada específica. Pero tampoco puede haber una analogía cultural de la religión de la paradoja, porque para ésta es esencial que una forma concreta sea portadora de la significación incondicionada. La religión de la paradoja, por lo tanto, está más allá de la esfera cultural y representa una síntesis de lo cultural y lo religioso. Solamente la oposición entre lo sacramental y lo teocrático, que aparece en la esfera religiosa después de haber atravesado la crítica de la forma, puede hacerse claramente evidente en la cultura.

En analogía con la tendencia sacramental en la religión, la cultura crea la actitud básica del panteísmo. En analogía con la tendencia teocrática crea el racionalismo crítico. Del mismo modo como la historia religiosa oscila en la polaridad entre lo sacramental y lo teocrático, la historia cultural, vista en la perspectiva de su intención última, recorre una y otra vez la oposición entre el panteísmo y el racionalismo crítico. La pregunta con respecto al carácter religioso de ambas ten-

dencias debe responderse de la siguiente manera: no es de manera alguna permisible la asignación de una de estas dos formas —por ejemplo, el panteísmo— a la historia religiosa, si se excluye de ella la otra forma. El racionalismo crítico, así como el panteísmo, está dirigido hacia la síntesis absoluta, es decir, como demanda. Y el panteísmo está tan poco dirigido hacia lo Incondicional en cuanto tal como el racionalismo ético, porque tiene tan poca consciencia como éste de la negatividad de lo Incondicional, negatividad que se dirige aun contra la síntesis perfeccionada de las formas. El panteísmo no es más ni menos religioso que el racionalismo ético. Ambos, sin embargo, viven de la religión. Pero hay una diferencia entre los dos, en la medida en que la cultura autónoma en su totalidad se funda en la crítica teocrática de la forma, y por lo tanto, junto con la crítica teocrática, se opone al sacramentalismo. Ahora bien, cuando en la cultura la oposición entre lo sacramental y la teocracia aparece como una oposición entre el panteísmo y el racionalismo crítico, la actitud cultural que resulta es la del racionalismo crítico, porque dentro de éste el anhelo infinito de la forma, raíz de la autonomía cultural, se vuelve claramente evidente. El panteísmo, por otro lado, la afirmación del mundo como una unidad perfeccionada de significado, da a las cosas una especie de consagración mental. No hace esto al modo de la indiferenciación sacramental (porque el panteísmo ha pasado bajo la crítica de la forma); pero, con todo, lo hace de tal manera que se pasa por alto la contradicción demoníaca infinita de la unidad de la forma y se olvida el abismo incondicionado del significado. El panteísmo es idealismo. Como idealismo, sin embargo, se derrumba ante la realidad de lo demoníaco, y es remplazado por un *Weltschauung* pesimista demoníaco. El panteísmo es viable sólo mientras lo sostiene la significación del monoteísmo místico. Cuanto más retrocede esta significación —y debe retroceder, como resultado de la tendencia hacia la forma— más idealista e irreal se vuelve el panteísmo.

Pero el racionalismo crítico tampoco es viable por sí mismo. Comprometido con la demanda infinita que nunca puede llegar a convertirse en realidad, pierde la significación sacramental que está presente en toda teocracia genuina. Su lugar es ocupado por lo demoníaco en su forma naturalista; rasga la cultura y después de un período de anarquía procura establecer lazos sacramentales nuevos. La tragedia de forma autónoma, en la historia cultural de Grecia, es el gran ejemplo sin paralelos en la historia de la religión del resultado de una autonomía radical. Del mismo modo como el panteísmo vive de lo sacramental, el racionalismo crítico vive de lo teocrático, y ambos se desintegran cuando han abandonado éstos, sus fundamentos.

La cultura autónoma, por otro lado, está destinada a continuarse en la religión de la paradoja. Mediante el símbolo concreto la cultura es liberada tanto de la infinitud de la crítica que termina en el vacío como de la irrealidad de una perfección idealista. En el símbolo concreto se intuye y experimenta la presencia inmediata de lo Incondicional y se representa y actualiza concretamente la lucha antidemoníaca. Corresponde, así, que la autonomía de la cultura sea la protección decisiva contra la regresión de la religión de la gracia al sacramentalismo heterónomo. En ambas tendencias, tanto en la sacramental como en la teocrática, la autonomía proporciona esta protección. La tendencia panteísta impide que el símbolo concreto produzca una limitación heterónoma del interés. Efectúa la irradiación de lo sacramental desde el símbolo central hacia la totalidad de lo real. Crea un pansacramentalismo que está ligado a la forma y que, sin embargo, no sigue siendo idealista sino que encuentra el fundamento realista de su fe en el símbolo concreto. El motivo crítico-racionalista, por otro lado, impide que la influencia del poder formativo teocrático quede restringido a un círculo religioso interior, y hace que asuma la tarea de sujetar la realidad, en todas las esferas, a la forma racional. Sin embargo, en esta tarea es apoyado por un

símbolo concreto, que otorga significado, y por lo tanto no será tragado por el vacío del racionalismo crítico infinito.

Es así como todos los elementos esenciales de la religión y la cultura se unen en la religión de la paradoja, y crean la situación espiritual teonómica que es la meta de toda realización del significado, una meta inherente en la naturaleza misma del significado en sí.

SEGUNDA PARTE

LAS CATEGORIAS DE LA RELIGION

1
Las Categorías Religiosas de la Esfera Teórica

a. *Mito*

Un resultado decisivo de la teoría de la esencia de la religión era que la visión religiosa no es una función más entre otras sino la orientación del espíritu hacia lo Incondicional, intencionalidad que sostiene todas las funciones. Una teoría filosófica sobre las categorías de la religión, por lo tanto, debe interesarse en la aparición del elemento religioso en las esferas individuales del significado. Debe mostrar cuáles son las categorías que son constitutivas para los objetos religiosos en las distintas esferas, cómo estas categorías cambian frente a las tendencias que incluye la historia de la religión, cómo están relacionadas con las categorías seculares-culturales, y cómo se incorporan en un contexto normativo mediante el concepto normativo de religión. En contraste con la primera parte de la filosofía de la religión, que se ocupa de la esencia de la religión en cuanto igualmente operativa en todas las áreas del significado y que, en consecuencia, también podría denominarse teoría general de las categorías de la religión, nos ocupa ahora la teoría especial de las categorías, que también podría denominarse teoría filosófica de los fenómenos. La teoría especial de las categorías de la religión se divide, en términos de la estructura de las funciones del significado, en una parte teórica

y una parte práctica. La primera se ocupa de las categorías de la metafísica religiosa, la segunda de las categorías del *ethos* religioso; porque la metafísica es una orientación teórica hacia lo Incondicional, y el *ethos* una orientación práctica hacia lo Incondicional.

En la esfera teórica distinguimos entre la filosofía del mito y la filosofía de la revelación. La revelación es la forma en que el objeto religioso es dado teóricamente a la fe religiosa. El mito es la forma de expresión del contenido de la revelación.

En el mito se unen la aprehensión lógica y la estética de lo Incondicional. El mito no es solamente estético: procura dar expresión a lo verdadero y a lo real. Y no es solamente lógico: procura aprehender intuitivamente el significado de lo Incondicional. Ambos elementos están juntos en el mito original.

Cuanto más cerca está una religión de la indiferenciación sacramental, más será de carácter mítico la intuición que posee de todas las cosas, hasta tal punto que dudamos de la conveniencia de hablar de "mito" en relación con esta situación espiritual en general. Es precisamente por esta razón que, estrictamente hablando, no encontramos al mito aquí, porque todo lo real posee cualidades míticas inmediatas, porque todas estas realidades míticas inmediatas, aun cuando más tarde sean secularizadas, son todavía lo suficientemente poderosas, desde el punto de vista simbólico, para ser expresión de lo Santo, y finalmente, porque la oposición de lo santo y lo profano no han llegado a tener, aún, un significado esencial. Sólo cuando el efecto secularizador de la crítica teocrática y de la forma autónoma se pone de manifiesto, sólo cuando la conceptualización subordina el individuo a lo universal y lo devalúa, y cuando la personalidad espiritual se libera de su sometimiento místico a la naturaleza, asume el mito formas concretas. Lo Santo se concentra en imágenes (*Gestalten*) incluyentes, concebidas como de carácter personal, es decir, los dioses, mientras que los hombres y las cosas sagradas son reducidos a un estado demoníaco divinamente hostil o a la condición de mediadores de la revelación, y por lo tanto a ser portadores de una santidad mediada. Esta es la mitología de las grandes religiones culturales en las cuales la esfera de la más elevada santidad (el mundo de los dioses, por lo general con un monarca a la cabeza) está por encima de la esfera de los espíritus inferiores y los demonios. Esta esfera, a su vez, sirve como transición descendente hacia formas de santidad jerarquizadas en la esfera personal y material.

Contra esta mitología politeísta surgen, por un lado un proceso interno religioso de desintegración que lleva al vaciamiento místico del mito, y por otro lado a la crítica teocrática que procura eliminar totalmente el mito. Ambas pueden utilizar las tendencias monárquicas del mito. El misticismo en realidad no niega el mito, sino que lo vacía, mediante sus símbolos abstractos. Por eso puede asociarse con el mito (especialmente con su forma jerárquica, graduada) y puede presentarse como el nivel más elevado de la escala, como por ejemplo en el neoplatonismo. Por otro lado, la teocracia combate al mito con tanta energía que rechaza aún el nombre de sus propios símbolos. Interpreta lo mítico, que es una categoría universal de lo religioso en cuanto tal, como un atributo especial de lo demoníaco sacramental. Pero aún así no puede disasociarse totalmente de los símbolos míticos, en cuanto es religión y no simplemente una proclamación de leyes, es decir, en la medida en que habla de Dios y de su actuación. Con un énfasis particular, la teocracia combate contra las esferas inferiores de lo Santo, contra los semidioses y los demonios, y contra las personas y objetos santos. Cuando, pese a todo, asume tales conceptos, los desnuda de su santidad mítica, sacramental; los convierte en funcionarios que colaborarán a la conformación teocrática del mundo. Su santidad es su obediencia a la forma pura. Ninguna cosa finita, sin embargo, recibe como atributo una santidad substancial.

En la religión de la paradoja vuelve a aceptarse el elemento mítico, sólo que ahora sobre la base de la crítica antimítica de la teocracia. La intuición de una tensión y vitalidad interior divina vence el carácter legalista abstracto que recibió

Dios en la teocracia pura. La religión de la paradoja procura llegar a un mito en el cual se hayan eliminado todos los elementos mítico-demoníacos y encuentre expresión plena la unidad incondicionada de lo divino.

En la cultura autónoma el mito es transladado al dominio de la metafísica. Los poderes formativos de la razón toman posesión de los símbolos sagrados, a veces preponderantemente en su forma estética, a veces en su forma lógica, y los transforman en creaciones culturales. La metafíscica permanece viva en tanto la significación sagrada siga presente en sus creaciones, en tanto sea preservado el elemento sacramental. La gran metafísica está llena de poder mítico, aun cuando ya no se la dirija más, intencionalmente al menos, a la significación, sino a la forma. Pero en razón de esta intención formal cada vez se pierde más la significación sagrada, hasta que la ciencia racional y el arte racional ocupan su lugar. La crítica de la metafísica racional es la crisis en la que se pone de manifiesto que es imposible expresar la intencionalidad hacia lo Incondicional exclusivamente mediante la forma. La metafísica que ya no es más un mito genuino, pero tampoco un arte o ciencia genuina, se desmorona frente a la crítica racional. Y sin embargo, ya no es posible regresar al mito que se ha perdido. Las formas racionales están demasiado bien establecidas en el arte y la ciencia para que esto sea posible. Pero cuanto más se hayan separado de la unidad que se expresa en el mito, más habrán sido arrojadas a la infinitud vacía de la mera invención de formas, y menos posible es, para ei espíritu, vivir en ellas. De ahí que surja el anhelo de un nuevo mito, en el cual las formas racionales se conviertan en símbolos de la significación incondicionada, es decir, el anhelo de una metafísica teonómica.

En la formulación de los dogmas religiosos nos encontramos con el intento de desarrollar una metafísica teonómica. El concepto de "dogma", a través de su desarollo histórico y canónico, ha asumido un carácter heteronómico. El dogma es

el punto de ataque central de la cultura autónoma. Pero esta oposición no reconoce el problema real que se tiene entre manos. En virtud de la visión que se tiene del carácter simbólico de todo mito y la posibilidad de incorporar la invención autónoma infinita de la forma al mito, la "voluntad del dogma" puede volver a liberarse. La dogmática es una teoría de la metafísica teonómica o del mito con símbolos autónomos. Es una tarea sintética central de cada período.

El mito se hace presente en una triple tendencia: como un mito del ser, como un mito de la historia y como un mito de la idea absoluta, o en el lenguaje del mito, como creación, redención y cumplimiento final. En esta tríada ambos polos de todas las cosas que son reales y su unidad ideal son aprehendidos desde el punto de vista de lo Incondicional; lo inmediatamente existente, por un lado, y el espíritu que realiza el significado, por el otro, y por último la unidad perfecta del ser y el espíritu. La ausencia de cualquiera de éstos es señal de la declinación del poder mítico. Solamente en su unidad es que se expresa de manera completa la relación entre lo Incondicional y lo condicionado. Solamente así se logra un auténtico simbolismo.

b. Revelación

Hablamos de revelación dondequiera la significación incondicional del significado atraviesa la forma del significado. La fe siempre se basa en la revelación, porque es una aprehensión de la significación incondicionada a través de formas condicionadas. La incredulidad autónoma no conoce revelación alguna, conoce solamente la creación de formas. Pero detrás de cada auténtica creación hay revelación; porque toda creación vive de la significación a la que da forma. La fe heteronómica no percibe la cualidad de innovación cognoscitiva de la revelación. Otorga al mediador de la revelación el carácter absoluto de la revelación misma y por lo tanto destruye la creación autónoma de formas. La lucha entre la interpre-

tación heteronómica y el repudio autónomo de la revelación puede superarse solamente mediante la visión del carácter paradójico, simbólico de la revelación.

La actitud sacramental indiferenciada no conoce la diferencia que hay entre la revelación y la creación de formas. Todo lo que posee cualidades extáticas —y hay muy pocas cosas que no puedan poseerlas— es portador de la revelación. Todo lo real posee el poder interior y la significación intrínseca para servir como portador de la significación incondicional. Bajo la influencia de la crítica de las formas las cosas pierden cada vez más su cualidad revelacional. La revelación se convierte en una actividad especial de seres divinos y se realiza mediante un milagro revelacional. En lugar de la siempre presente manifestación de lo divino aparece un documento de la revelación que debe su origen a la inspiración divina. El documento de la revelación obtiene una significación decisiva, especialmente cuando echa raíces en la tierra fértil de la teocracia, como resultado de serias luchas antidemoníacas. Adquiere la exclusividad del monoteísmo teocrático y se convierte en portador de la ley revelacional. Pero la fe anhela la presencia inmediata de lo Santo. Toma el partido del espíritu, en oposición a la letra. Pero, al estar atado a la autoridad incondicional del documento de la revelación, crea una exégesis santa, que se propone hacer presente la significación de la revelación que viene del pasado, sin negar la autoridad de la revelación. De vez en cuando se rompe el lazo con el pasado, y hace su aparición un éxtasis revelacional inmediato que combate contra la letra y apela a la palabra interior. Pero tan pronto como se divorcia de la lucha teocrática del pasado (es decir, de la historia de la revelación), se hunde en el subjetivismo demoníaco.

El misticismo se eleva por encima de la esfera de las revelaciones particulares. Quiere la revelación en un sentido absoluto, una revelación que esté más allá de todas las formas y de toda revelación particular. Devalúa, también, los registros de la revelación, pero no con el fin de sustituirlos por sus propias revelaciones; es decir, no lo hace desde la perspectiva de la crítica racional, sino para encontrar, detrás de todas las revelaciones particulares, la revelación eterna en sí.

La religión de la paradoja intuye en un símbolo revelacional concreto la unidad de la exclusividad teocrática y de la inmediatez sacramental. El ejemplo más significativo de esto es la doctrina del Espíritu en San Pablo. El Espíritu, portador de la revelación presente junto al hombre de manera inmediata, posee todas las características de la genuina revelación, lo extático, lo milagroso, lo inspiracional. Al mismo tiempo, sin embargo, está ligado al símbolo teocráticamente exclusivo del Cristo. Gracias a esta relación no puede convertirse en un Espíritu del "desorden" ni hundirse en lo subjetivamente demoníaco. Sus dos obras son la *gnosis* y el *agape,* la creación de un conocimiento teonómico y de una comunidad teonómica. La forma y la significación son fusionadas radicalmente en una misma realidad; se expresa de manera bien clara la síntesis ideal de la revelación.

Todas las concepciones religiosas interiores de la revelación coinciden en que la revelación es la significación incondicional que atraviesa la forma. Cuanto más estas concepciones limitan la revelación a ciertos portadores exclusivos de la revelación, más corren el peligro de pervertir heteronómicamente el concepto de revelación. El milagro se convierte en un acontecimiento especial de la naturaleza que destruye la forma natural, la inspiración se vuelve una comunicación sobrenatural que destruye la forma de la conciencia, y toda la revelación viene a ser una forma propia que contradice la unidad autónoma de la forma y elimina la crítica y creación autónoma de la forma. Aquí es cuando la autonomía eleva su oposición más aguda a la heteronomía religiosa. Rechaza el carácter de evento sobrenatural del milagro, es decir, que sea un acontecimiento capaz de destruir la forma, y del mismo modo rechaza la inspiración como una presentación sobrenatural de información que divide la unidad de la conciencia; y rechaza la revelación en su totalidad como el establecimiento de una forma por sí

misma, por encima de las formas autónomas. Pero la autonomía va un paso más allá. Coloca la creatividad autónoma en lugar de la manifestación de la significación incondicionada. La revelación es remplazada por la invención racional de las formas, y la presencia anticipatoria de lo Incondicional por una actividad que pretende crear algo incondicionado. Pero lo Incondicional no puede ser creado. Los intentos de la autonomía por disolver la revelación en la realización espiritual autónoma mediante el significado, de disolver la historia de la revelación en la historia cultural, destruye la revelación pero también es autodestructiva. Porque el espíritu es creativo solamente en la medida en que la significación de la revelación obra en él.

La oposición entre la doctrina autónoma y la heterónoma de la revelación es superada por la visión del carácter de la revelación como manifestación de significaciones que atraviesan la forma. El milagro es un fenómeno natural simbólicamente poderoso, extático; la inspiración es la realización simbólicamente poderosa y extática del espíritu y el portador de la revelación la personalidad extática, simbólicamente poderosa. Pero el éxtasis y el poder simbólico atraviesan la forma antes que demolerla. La crítica racional autónoma aun de los portadores y documentos de la revelación más santos, no puede impedirse recurriendo a su carácter revelacional. Por otro lado, ninguna crítica del carácter de la revelación puede privar a un portador de la revelación de esta cualidad, porque reposa en la fe y en el poder simbólico. Solamente la crítica antidemónica, religiosa interna, puede destruir el poder simbólico y la fe.

El concepto paradójico de la revelación hace que sea imposible la interpretación intelectualista equívoca de la revelación. La revelación no es, de manera alguna, la comunicación de información objetiva. Este punto de vista está necesariamente relacionado con la objetificación del concepto de Dios y es superada por la visión del carácter simbólico de todos los conceptos que aprehenden e interpretan lo Incondicional. El

concepto paradójico de la revelación abre el camino para la fe teonómica que resulta de la revelación.

De este modo también se responde a la pregunta sobre la certidumbre de la revelación. En cada acto de la fe revelacional están implicadas dos cosas: por un lado, la orientación hacia la significación incondicionada y por el otro la forma simbólica a través de la cual se revela lo Incondicional. La orientación hacia la significación incondicionada posee una certidumbre incondicional; la certidumbre de la fe es la certidumbre absolutamente fundamental. Puesto que esta certidumbre no está dirigida hacia una realidad objetiva, no puede ser puesta en tela de juicio por la crítica de las formas. Por el contrario, fundamenta la posibilidad de toda certidumbre de la forma y de toda crítica de la forma. La certidumbre de la fe actúa de manera consciente o inconsciente en todo acto autónomo, aun en la duda; y por cierto que es en ésta donde actúa con mayor poder. Muy de otro modo es en aquellos símbolos en los que se intuye la revelación. Están totalmente bajo la crítica de la forma, y su certidumbre es la certidumbre de la convicción que es propia de todo acto creativo, espiritual. Pero la profundidad de la certidumbre religiosa es precisamente que coloca aún la certidumbre de sus propios símbolos bajo el No, a fin de no atribuir la dignidad de lo Incondicional a cualquier cosa condicionada.

2

Las Categorías Religiosas de la Esfera Práctica

a. *El* cultus

El *cultus* es la suma total de aquellas actividades mediante las cuales se realiza lo Incondicional en la esfera práctica. Toda actividad religiosa es cúltica. La actividad religiosa, sin embargo, es actividad creyente. Toda actividad creyente, por lo tanto, es cúltica. Este concepto general de *cultus* puede hacer justicia a todas las formas de actividad religiosa y ofrece un paralelo claro a la forma de la cognición creyente, es decir, al mito.

La relación entre el mito y el *cultus* es tal que todo acto cúltico posee un contenido mítico y todo objeto mítico posee una realización cúltica. Esta complementariedad de ambas funciones se basa en que las dos poseen un carácter creyente. Para la fe no puede haber acción práctica alguna que no esté dirigida hacia lo Incondicional mediante el símbolo y más allá de éste. Y para la fe no puede haber símbolo de lo Incondicional que no vaya dirigido hacia algún acto práctico. El acto que no posee un contenido simbólico queda preso en la subjetividad de los sentimientos. El símbolo que no tiene un acto práctico que le corresponda se queda en la objetividad de las cosas. En ninguno de los dos casos hay todavía una actitud creyente, es decir, una presencia de lo Incondicional, una pre-

sencia que atraviesa toda forma. El primero es una subjetivización no creyente, el otro una objetivización no creyente de lo Santo.

En la situación espiritual sacramental indiferenciada, el acto cúltico no se diferencia del acto secular. Toda relación activa con las cosas o los hombres posee cualidades sacramentales y es sostenida por la presencia de lo Santo. Puesto que todas las cosas poseen un carácter simbólico, la relación con ella es creyente, aun si las cosas en cuestión son objetos de uso técnico. La meta de la actividad creyente es la unión con el fundamento sagrado de las cosas, sea en un gesto de dedicación o de apropiación, de dar o de recibir. De este modo, las acciones de la vida diaria en la naturaleza y en la comunidad, y también las acciones psíquicas internas, adquieren una significación sagrada. No se diferencia todavía entre los propósitos sagrados y los seculares. No es, por lo tanto, como si lo Santo se pusiera al servicio de objetivos seculares, como supone la psicología racionalista. Antes, es que lo secular en cuanto secular no ha aparecido todavía. Las acciones cotidianas poseen una calidad religiosa además de su valor utilitario. Este último no es el elemento primordial, con el primero como algo que se le ha agregado y derivado, posteriormente. Ambos son originariamente una misma cosa. Por supuesto, existe la posibilidad de una manipulación no creyente de lo Santo; pero esta no es la esencia del *cultus* original sino su distorsión.

Los dos actos fundamentales del *cultus*, la unión con lo Santo en un gesto de dedicación o de apropiación, se reúnen en el acto del sacrificio, el símbolo cúltico central. El sacrificio es la dedicación de lo condicionado a lo Incondicional. Un presupuesto de la unión con lo Incondicional es la autorenunciación de lo condicionado, la sublimación de las formas condicionadas y de las relaciones condicionadas. Donde esto ocurre se hace posible estar totalmente imbuido de los poderes de lo Incondicional que demuestran obrar aún en las relaciones incondicionadas: la bendición se apoya en el sacrificio. Aun aquí se encuentra la interpretación equívoca del sacrificio por parte del racionalismo, que convierte el uso incorrecto en norma. Interpreta el sacrificio como una transacción racional, según la fórmula: *do ut des*. Pero el sacrificio genuino es una unión con lo Incondicional que está presente en todo lo real. Lo Santo es siempre al mismo tiempo aquello que es destructivo y exige el sacrificio y aquello que es realizador y otorga vida.

La unión del sacrificador con lo Santo depende de la presencia de lo santo en el objeto sacrificial y en su comunicación con él. Esto sucede con un poder intuitivo especial en la comida sacrificial que significa una recepción inmediata de los poderes sacramentales. Cuanto más, en el politeísmo tardío, queda absorbido en el *cultus* el complejo de las ideas sociales, más se separan entre sí el don sacrificial y el recipiente del sacrificio. En la religión de la gracia el significado original del sacrificio vuelve a ser incorporado, de manera paradójica.

El sacrificio, por naturaleza, posee un carácter extático que va más allá de la preocupación utilitaria secular. La actitud extática del sacrificador corresponde a esta realidad. En todo *cultus* los estados extáticos que van más allá de la conciencia se buscan y logran mediante un medio de transporte santo. La conciencia que es naturalmente secular y está atada a las formas no puede recibir a lo Santo. Todas las cosas que están relacionadas con el *cultus* expresan este carácter extático, la santa palabra, la canción sagrada, los hábitos o vestimentas talares, los lugares consagrados, etcétera.

Un prerrequisito para la participación en el *cultus* es la pureza, es decir, la renunciación de todas las cualidades que obstruyen el éxtasis. De aquí surgen los ritos de purificación preparatorios del *cultus*, mediante cuya observancia, solamente, es posible la unión con lo Santo.

Cuanto más está ligado el *cultus* a ciertos mitos cúlticos determinados, formas sacrificiales y ritos de purificación, más imposible resulta que cualquier individuo sea capaz de realizar rectamente la acción cúltica. Surge, entonces, una casta cúltica separada, pura, la cual, al mismo tiempo, posee el conocimien-

to del *cultus* y realiza las acciones cúlticas para los demás: el sacerdocio.

Con la creciente personalización y trascendencia de lo Santo en las religiones culturales politeístas, las categorías personales y sociales del *cultus* obtienen predominancia. La unión con lo Santo se convierte en una relación personal con Dios, el sacrificio viene a ser la devoción personal, el éxtasis deviene un estado de ser imbuido del Dios concreto. Dios, como portador de las formas, es ahora el Señor y el Soberano, el *cultus* es "servicio divino" *(Gottesdienst)*. La palabra extática se transforma en oración personal. Los antiguos sacrificios y ritos de purificación pierden su carácter sacramental inmediato y son, ahora, actos de devoción. En la pura teocracia pierden totalmente su significado. En su lugar hace aparición la realización de la forma pura: la obediencia es mejor que el sacrificio. El servicio divino es el establecimiento de la soberanía de Dios, el sacrificio es el renunciamiento de la propia voluntad. El sacerdote se convierte en maestro de la ley. La pureza es una cualidad moral. Se elimina el éxtasis y se supera la demonicidad del transporte. El *cultus* es transferido, en principio, al *ethos*. Por supuesto, todo esto no sucede dentro de la esfera estrictamente religiosa; subsiste la relación personal con Dios. La oración adquiere un significado decisivo. Se convierte en la súplica de un corazón puro, es decir, la realización personal mediante las cualidades de la santidad moral. Esta oración, al mismo tiempo es interpretada como el sacrificio perfecto, porque en ella se efectúa la dedicación de la voluntad. Aun aquí todavía encontramos el *cultus* y todas sus características. En la religión, tanto el *cultus* como el mito no pueden ser disueltos. Pero es el *cultus* que, en su incondicionalidad abstracta, debe llevar a la desesperanza de toda unión con el santo Dios o pasar a su disolución secular, a menos que supere esta tensión en la religión de la paradoja.

El misticismo puro penetra e identifica el carácter simbólico del *cultus*, y va más allá, mediante un éxtasis que ya no se vale de formas concretas. Antes, se eleva por encima de

toda forma sacrificial, de todo rito de purificación y sacerdocio, y logra la unión cúltica en el sacrificio absoluto de todas las formas de la realidad. Pero este éxtasis también exige una preparación; toda la vida, por cierto, se convierte en un proceso purificador. La *askesis* mística es la forma absoluta de la idea cúltica de purificación, y desde este punto de vista es que se clasifican jerárquicamente todas las otras formas cúlticas. No se critica al *cultus,* sino que se lo trasciende.

La religión de la paradoja se libera de la tensión indisoluble a la que el *cultus* ha sido llevado por la teocracia radical. El *cultus* posee realidad en la medida en que lo sostiene la presencia "misericordiosa" de lo Incondicional. El presupuesto del *cultus* es la gracia. La gracia es el correlato de la revelación en la esfera práctica. Es la presencia de lo Incondicional en formas condicionadas, que se captan mediante la acción. Es la actividad divina a la que responde la actividad humana. En la situación espiritual sacramental la gracia es idéntica con la plenitud de la vida en general. En el politeísmo se concentra en acciones definidas de dádiva o ayuda divinas. En la crítica teocrática es idéntica al don de la Ley. Pero precisamente por esto es que, en cuanto gracia, se la transforma y sublima en la exigencia pura, en el imperativo formal. Como el mito y la revelación, el *cultus* y la gracia, con la teocracia radical, se acercan al límite de su propia disolución. Pero la disolución no llega; en su lugar, encontramos la tensión entre la forma y el significado, entre la demanda y el don, que llevan a la superación de la religión de la paradoja, de la verdadera religión de la gracia. En la religión de la paradoja el *cultus* une los dos elementos en que culminan, respectivamente, el *cultus* sacramental y el teocrático, la oración y el sacrificio. La oración, sin embargo, no es primordialmente la súplica por un corazón limpio, sino la del perdón de los pecados, es decir, la súplica por aquella forma de gracia que se da de manera inmediata en la relación teocrática con lo Incondicional. Bajo el dominio del concepto paradójico de "justificación por la fe" esta forma de la gracia se convierte

en el centro de la doctrina paulina y protestante de la gracia. Al mismo tiempo, sin embargo, se intuye la presencia de Dios de manera sacramental en el símbolo concreto del mediador divino que se sacrifica por sí mismo; participar en esta autodedicación equivale a la redención y a la realización personal. Ambos elementos, el teocrático y el sacramental, son una misma cosa. El sacrificio divino es el perdón de los pecados, y viceversa. La gracia de Dios es el sacrificio divino. De este modo se hace posible un *cultus* en el cual pueden ingresar todas las formas del *cultus* original, aunque purificadas mediante la crítica antidemoníaca y percibidas en su carácter simbólico. La actividad cúltica no es otra cosa que la forma más altamente concentrada de actividad creyente. Pero toda actividad debe ser, en esencia, una actividad creyente. La unión con lo incondicional, la aprehensión de su presencia misericordiosa, que es plenitud extática en el sacramentalismo y obediencia personal en la teocracia, viene a ser, en la religión de la paradoja, *amor espiritual,* la síntesis del éxtasis y la obediencia.

En la cultura autónoma la actividad creyente es remplazada por la actividad no creyente sujeta a la forma. El *ethos* autónomo pasa a ocupar el lugar del *cultus*. El *ethos* es la dirección hacia lo incondicional en el plano de la acción. El *ethos* autónomo, por lo tanto, lleva en sí la contradicción de que procura realizar lo Incondicional en formas condicionadas. Es, por lo tanto, similar a la metafísica autónoma, que busca hacer lo mismo en la esfera teórica. Y del mismo modo como la metafísica autónoma carece de revelación, el *ethos* autónomo carece de gracia. Como la primera, además, se derrumba en razón de sus contradicciones internas y se fracciona en las dos esferas que están unidas en el *cultus,* es decir, la función personal (orientada hacia la ley) y la función social. La relación de la personalidad con las cosas ya no está determinada por el anhelo de la unión cúltica sino, antes, por el subyugamiento de la cosa a la ley y por su utilidad racional. Las relaciones sociales son determinadas por la justicia formal, que aparece

para ocupar el lugar de la justicia y la pureza cúlticas. En la esfera social la orientación hacia el Amor Incondicional es remplazada por el *ethos* de la personalidad cultivada y de la comunidad que promueve la cultura. En lugar del éxtasis cúltico encontramos la "cultura" *(Bildung)* y la forma. Por supuesto, también es verdad en este caso que en tanto el *ethos* autónomo siga teniendo algún poder vital, retiene inconscientemente algunas de las cualidades de la gracia y de su carácter cúltico original. En la exigencia de justicia vemos un entusiasmo que está orientado hacia el futuro, en la idea de la personalidad y la comunidad espiritualmente disciplinadas percibimos el entusiasmo orientado hacia la intuición.

Aquí, también, en el *ethos* autónomo, encontramos la oposición entre lo sacramental y lo teocrático. Pero como en otros ámbitos de la cultura, la actitud teocrática que se orienta hacia la cultura formal es la más coherente de las dos. Como racionalismo crítico revela el carácter irreal, idealista, de todo *ethos* ideal panteísta, intuitivo. En sí, sin embargo, conduce al vacío de la forma autónoma pura, una condición que resulta inadecuada tanto en la esfera teórica como en la práctica, y por lo tanto debe conducir hacia adelante el proceso, hasta que se produzca la manifestación de un *ethos* teonómico.

En la esfera autónoma el acto central, que ocupa el lugar del *cultus,* es la dedicación desprejuiciada a la forma. Cuanto más inconscientemente cúltica sea, más será portadora de una realización verdadera. Pero cuanto más no creyente, vacía y formal sea, más consistirá en una pérdida sino resto de ganancia. Esto también puede percibirse desde el punto de vista del objeto: cuanto más ricas y creativas son las formas, mayor es en ellas la presencia de la significación, más son portadoras de la gracia, y más pueden ser fuentes de una experiencia cúltica. Cuanto más vacías han venido a ser las formas, más secular y carente de significación será su efecto; no hay comunión posible en este mundo racional abstracto, en esta ley sin gracia.

En la autonomía el lugar del sacerdocio lo ocupan el portador de la creación de la forma, el vidente, el líder, y esto

tanto en la esfera teórica como en la práctica. La devoción se convierte en intuición estética de las formas de la realidad, la oración se convierte en la exaltación y la integración de la vida personal. Pero en todas estas relaciones valen aquellas cosas que ya hemos dicho con respecto a la autonomía: la actitud sacramental intuitiva es el idealismo, y el racionalismo crítico revela la hoquedad de la mera forma y, bajo el impacto de serias conmociones ético-sociales, obliga a dar la vuelta hacia un *ethos* teonómico.

La unión del *ethos* con el *cultus* en la teonomía, sin embargo, es de una significación decisiva, no solamente para la cultura sino también para la religión. Impide que la actividad cúltica "viole" y pervierta heteronómicamente la actividad cultural. Obliga al reconocimiento de que todo *cultus* es simbólico, que las formas cúlticas especiales no son formas en propiedad sino representaciones de la significación viviente que permea toda actividad. Esto, sin embargo, no significa que el *cultus* en cuanto tal sea meramente una actividad representacional. Cuando se entiende al *cultus* de este modo se lo ha asignado a una esfera estética, donde pierde su esencia. El *cultus* es una actividad real, porque toda actividad creyente, y esto quiere decir toda actividad que realiza el significado en un espíritu teonómico, es *cultus*. Sólo las formas cúlticas especiales son simbólicas. No es su valor inherente, sino su poder simbólico el que es más fuerte que el de otras actividades. Pero aun estas formas cúlticas –la oración por el perdón de los pecados, así como la unión devocional con el Dios que se da a sí mismo misericordiosamente– están, como toda actividad y todo conocimiento y todo lo que es real, bajo el No de lo Incondicional.

b. *La comunidad cultual*

La portadora del *cultus* es la comunidad cultual. Como todo lo espiritual, la religión es sostenida por una comunidad. La consciencia religiosa carecería del elemento de demanda in-

condicionada si, en la comunidad, no adquiriera validez incondicional la ley de lo que es justo y moral. Y la presencia de lo Santo no tendría el carácter de revelación y de gracia si el individuo pudiera establecerlos por voluntad propia, mediante obras, en vez de tener que participar en lo Santo tal como se hace presente en la historia y la comunidad. Por lo tanto, el individualismo del sentimiento religioso es tan irreligioso como el naturalismo de una educación no religiosa, o el racionalismo de una religión nueva. La comunidad y la tradición están arraigadas en el carácter de lo Santo como lo que es válido y es un don de la gracia. Aun los eremitas monásticos y los místicos viven de la significación de la comunidad. En sus vidas reperesentan cúltica y simbólicamente el elemento negador de esta comunidad.

En la situación espiritual sacramental indiferenciada, la comunidad cultual es idéntica con la totalidad de las sacramentalmente sagradas comunidades de carácter social y legal. La familia, la nación, la raza, el estado y el lugar de inserción social, con sus diversas relaciones comunales y de poder son portadoras del *cultus*. El individuo es valioso sólo en términos de su significación en el contexto del todo. No posee cualidad cúltica propia alguna.

Mediante la crítica teocrática la comunidad sagrada se separa cada vez más de su relación con las comunidades sacramentales que están infiltradas por lo demoníaco. La demanda incondicional de justicia y amor se dirige hacia el individuo y lo aparta en la "comunión de los santos". En el sacramentalismo la piedad personal se expresa como un poder de éxtasis dentro de las formas establecidas; pero en la teocracia se convierte en el poder que soporta a la comunidad sagrada. Esto da lugar a la aparición de la comunidad *voluntaria* y al personalismo religioso. Se dirige una crítica radical contra la consagración sacramental de las comunidades naturales y las personalidades sacramentales aristocráticas. Todas las inmediateces sagradas, desde el amor del niño hasta los lazos de la comunidad nacional, deben desmoronarse ante el ímpetu de

la demanda incondicional. La comunidad sagrada trasciende todas las comunidades particulares. Así es como aparecen las Iglesias misioneras de alcances universales. Cuanto más radicalmente teocráticos son estos movimientos, más intentarán, a la luz de la exigencia sagrada, regular todas las formas de la vida privada y del Estado y la ley, y extirpar los poderes demoníacos irracionales. Esto explica el surgimiento de poderosos movimientos escatológicos que se proponen hacer los preparativos para el Reino de Dios venidero y, como toda teocracia radical, son superados por la religión de la gracia o entran en componendas. El ejemplo más extraordinario de esto es el puritanismo inglés.

El místico se aísla de toda comunidad, aunque sin criticarla. Destroza las formas tradicionales de la personalidad y por lo tanto también de la comunidad, y en el éxtasis absoluto se separa y perfila como el "solitario con el solitario" (Plotino). Pero aun él extrae la fuerza de su vida de la significación sacramental de la comunidad cultual, y de las tradiciones místicas que lo elevan cúlticamente hasta el acto cúltico absoluto, a saber, la autodisolución.

En la religión de la paradoja la comunidad cultual no es idéntica con las comunidades dadas de manera inmediata, ni se opone a estas comunidades como una demanda críticamente disolvente. Antes, desde el punto de vista de su símbolo concreto, da a todas las formas inmediatas de la comunidad una consagración paradójica-sacramental. Es decir, una consagración que ha atravesado la crítica teocrática y ha internalizado el elemento crítico, negativo, con respecto a todos los aspectos de la vida. El Reino de Dios no es una forma pura, sino la paradójicamente presente comunidad santa, al mismo tiempo permanentemente exigida. La realización perfecta de esta síntesis es un ideal. En las religiones históricas no deja de darse la tensión entre lo sacramental y lo teocrático, una tensión que se expresa en la oposición entre la *Volkskirchen* sacramental, por un lado, y las sectas teocráticas y movimientos comunitarios comunales por el otro.

En la cultura autónoma la comunidad cultual es remplazada por la comunidad autónoma de la ley y la asociación secular. Lo decisivo es la preocupación por la forma. Aun aquí, sin embargo, se preserva gran parte de la cualidad cúltiva. A través de todas las actividades creativas en el Estado y la sociedad, a través de todas las luchas en pro de la realización personal, sigue palpitando algo de la orientación hacia la comunidad incondicionada y la personalidad incondicionada. También las comunidades autónomas, como la comunidad cultual, extraen su vitalidad de la gracia en que desean participar, de la cual, por otro lado, reciben el impulso, el único impulso, que puede hacerlas creativas. Por lo tanto, también aquí encontramos las dos tendencias básicas, la sacramental, por un lado, que otorga una santificación ética a las formas intuidas y dadas de comunidad, y la teocrática, por otro lado, que lucha por la comunidad humana universal de la ley y lo hace con entusiasmo. Aquí también la tendencia crítica, racional, es más coherente. Pone de manifiesto la imposibilidad de adherir a un idealismo social panteísta. Pero conduce a la forma "pura" de la sociedad y la personalidad, cuyo vacío, en todas las áreas de la economía, la ley, la pedagogía y el orden social, obliga a retomar una realización religiosamente sacramental del significado.

En la religión de la paradoja, las formas autónomas de la ley, la comunidad y la personalidad son incorporados en la comunidad cultual. Impiden la petrificación heteronómica de la comunidad cultual y sus formas opuestas a las otras formas racionales de comunidad. La lucha entre la Iglesia y el Estado, la ley canónica y la secular, la vida comunal religiosa y humanística, la personalidad cúltica y la comunal, llegan a su fin tan pronto como la comunidad santa y la personalidad santa han asumido su propio carácter simbólico. Sus formas no son formas en el sentido estricto de la palabra, y por lo tanto no se ubican lado a lado ni por encima de las otras formas propias, es decir, autónomas. Antes, serán paradójicas, es decir, expresan en formas simbólicas particulares la intención hacia

lo incondicional que está contenida en toda actividad social y secular. Así se realiza la exigencia de una teonomía.

El problema fundamental de la filosofía de la religión se resuelve en términos de los principios básicos de la religión de la paradoja que se han bosquejado hasta aquí, prefigurados de manera vaga en sus características más generales primero, y después en la referencia específica a las esferas teórica y práctica. Hemos desarrollado una filosofía de la religión que en su método y elaboración incorpora en sí la autonomía de la religión y la cultura y que también señala el camino hacia la síntesis teonómica. Hemos procurado ofrecer una filosofía teonómica de la religión que supera el conflicto entre la teología y la filosofía de la religión, y a la cual puede agregársele una teología, como su elaboración concreta y realización última.

TERCERA PARTE

LA CONQUISTA DEL CONCEPTO DE RELIGION EN LA FILOSOFIA DE LA RELIGION

Introducción

La formulación paradójica de nuestro título requiere una justificación. "Paradójico" puede querer decir "ingenioso", pero en ese caso la paradoja se funda en una formulación verbal ambigua y contradictoria. Pertenece, por lo tanto, al campo de la estética. La palabra también puede entenderse dialécticamente. En este caso se refiere a la tensión entre dos esquemas de pensamiento que son contradictorios entre sí aun cuando, internamente, sean coherentes y necesarios. En este sentido la paradoja pertenece al campo lógico. En ambos casos la paradoja es una función del sujeto, sea en el capricho de una imaginación artística, sea en la necesidad de la estructura lógica del pensamiento. Pero hay un punto en el cual la paradoja se asienta totalmente sobre el objeto y no sobre el sujeto, donde la paradoja es tan necesaria para cada afirmación como la coherencia lo es en el caso de la aseveración empírica científica. Este punto es aquel donde lo Incondicional se convierte en Objeto. El hecho de que se vuelva objeto es, por sí mismo, la paradoja primordial, puesto que, por su naturaleza, lo Incondicional está más allá de la antítesis entre sujeto y objeto. En otras palabras, toda afirmación con respecto a lo incondicional tiene necesariamente la forma de una paradoja. Las paradojas estéticas y lógicas pueden, en principio, resolverse. Ambas presentan un problema que reclama solución, sea mediante el sen-

tido común o mediante el pensamiento lógico. Pero la paradoja de lo Incondicional no puede resolverse. Plantea un problema que requiere el ejercicio de la intuición *(Schauen)*.

Esto, aparentemente, convertiría las afirmaciones filosóficas con respecto a lo Incondicional en afirmaciones religiosas. En lo que hace a esta posibilidad debería observarse que una filosofía de la religión que se mantiene apartada de la realidad religiosa es tan absurda como una estética que no está relacionada con el mundo concreto del arte. En ambos casos se procura hablar acerca de un objeto cuya única forma dada permanece más allá de nuestro alcance. Pero, al mismo tiempo, toda referencia con respecto a la cosa en sí puede asumir una forma bastante contradictoria, si esta contradicción emana exclusivamente del objeto en sí. Es así que Nietzsche, que actuaba en nombre del Dios que hablaba a través suyo, tenía el derecho de combatir a Dios; Strauss, por otro lado, no tenía tal derecho, porque era lo humano, lo demasiada evidentemente humano, que habla a través suyo. En este sentido, es a partir de la realidad religiosa en sí que indico mi afinidad espiritual en las ideas que siguen a continuación con hombres como Barth y Gogarten, cuyo interés es la Palabra religiosa. Me ha sorprendido ver cómo, sin influencias mutuas, la afirmación no calificada de lo Incondicional tanto en la filosofía de la religión como en el pensamiento religioso propiamente dicho nos ha llevado, en principio, a la misma posición. Sin embargo, las líneas de pensamiento que siguen han de entenderse por lo que ellas mismas valen; son ideas filosóficas y no aspiran a ser sino filosofía. La naturaleza paradójica de toda afirmación última con respecto a lo Incondicional no compromete la racionalidad o la necesidad de las relaciones fundamentales en las que esta paradoja aparece.

Sigue siendo necesario demostrar que el concepto de "religión" contiene en sí una paradoja. "Religión" es el concepto de una realidad que, mediante este mismo concepto, es destruida. Sin embargo, el concepto es inevitable. La idea consiste en usarlo de tal manera que su fuerza destructiva sea elimi-

nada mediante su subordinación a un concepto superior. Este es el concepto de "lo Incondicional". La dialéctica interna del concepto de religión hace que sea inevitable una cierta medida mínima de ambigüedad, en la medida en que se use el concepto, tanto en una acepción muy general como en el sentido más preciso, delimitado y polémico. No puede evitarse esta dificultad, puesto que cualquier nueva creación conceptual relativamente nueva caería dentro de la misma dialéctica y su significado deberá determinarse contextualmente.

Habiendo establecido nuestro problema básico, lo atacaremos en cuatro etapas: (1) la protesta de la religión contra el concepto de religión, (2) el dominio del concepto de religión en la filosofía de la religión, (3) la conquista del concepto de religión y (4) la dialéctica de la autonomía.

1

La Protesta de la Religión contra el Concepto de Religión

Hay cuatro objeciones que la religión plantea al concepto de religión. Primero, hace que la certidumbre de Dios sea relativa a la certidumbre del yo *(Ichgewissheit)*. Segundo, hace a Dios relativo con respecto al mundo. Tercero, hace que la religión sea relativa con respecto a la cultura. Cuarto, hace que la revelación sea relativa con respecto a la historia de la religión. En pocas palabras, mediante el concepto de religión lo Incondicional se asienta sobre lo condicionado y se vuelve, él mismo, condicionado. Por lo tanto, se lo destruye.

a. La certidumbre de lo Incondicional es incondicional. Sin embargo, toda vez que el pensamiento está determinado por el concepto de religión, hay otra realidad que se tiene por más fundamental que la realidad de lo Incondicional, a saber, la certeza de sí mismo del yo. La autocertidumbre del sujeto recibe prioridad, en detrimento de la certidumbre de Dios. El yo es visto como capaz de la autocaptación, independientemente de toda captación de Dios. Pero la autocertidumbre no es una base adecuada para la certeza incondicional. Cuando el mundo objetivo al que está ligada se disuelve en apariencias, la autocertidumbre asume el carácter cuasi traslúcido de un sueño. El sujeto cae al caer el objeto. Por otro lado, lo Incondicional está más allá tanto del sujeto como del objeto. Solamente cuando el yo se entiende como medio para

la autocaptación de lo Incondicional participa de la certeza incondicional, sea que ésta se exprese en términos de vida absoluta, como en San Agustín, o en términos de forma absoluta, como en Descartes. Pero lo Incondicional es siempre aquello que proporciona el fundamento, y el yo es el medio y aquello que es fundamentado. Cuando no sucede así, y el yo se hace independiente, la religión aparece –pero al perder a Dios el yo, últimamente, se pierde a sí mismo.

b. Si se pierde la certeza de lo Incondicional, lo Incondicional pierde, al mismo tiempo, su realidad. La religión es, a partir de ese momento, una función de lo condicionado dentro del mundo de lo condicionado, y toma como punto de partida su propio mundo para alcanzar lo Incondicional. Puesto que la religión posee un concepto del mundo que es autosuficiente, que apenas si necesita una complementación periférica, Dios se convierte en correlato del mundo, aunque de este modo pasa a ser parte del mundo. Pero el verdadero Incondicional está más allá tanto de este Dios como del mundo. En esta situación aparece un Dios por debajo de Dios, a saber, el Dios del deísmo. O hay otra alternativa: que el concepto de mundo no necesite complementación, que el mundo sea completo en sí, y que Dios sea idéntico al mundo. Aquí Dios es la totalidad, la síntesis de todas las formas finitas, idéntica con el universo de lo condicionado (pero esto nunca puede ser lo Incondicional). Este Dios es el Dios del panteísmo. Cuando el concepto del mundo es completo sin Dios, Dios se ha convertido en un nombre vacío que se pronuncia por razones religiosas, pero del que puede prescindirse por completo, puesto que es lo mismo si al universo se lo llama "materia" o "espíritu".

c. Efectivamente, el espíritu del concepto de religión destruye no solamente la certidumbre y la realidad de Dios, sino también la religión misma. La "religión" es una función del espíritu humano. Sigue siéndolo (aquí estamos de acuerdo con Scholz) cuando se la convierte en una creación de Dios en el

hombre. Porque el espíritu humano debe por lo menos poseer la posibilidad funcional de la religión y, por supuesto, nada más que esto es lo que se tiene en vista aquí. En consecuencia, la religión se coloca lado a lado junto con las otras funciones del espíritu humano. ¿Pero dónde? Al principio buscó su puerto seguro en una de las otras funciones, a saber, la práctica. Pero la ética autónoma es completa por sí misma y por lo tanto o asimila la religión o la empuja hacia la función teórica. Pero la filosofía autónoma, del mismo modo, no necesita a la religión, y comienza por subordinarla a sí, fase transitoria, para terminar asimilándola al sentimiento y empujándola hacia su ámbito. El sentimiento, sin embargo, acompaña a todas las funciones y por lo tanto es necesario hablar siempre de un sentimiento en particular, como por ejemplo el sentimiento del universo. Pero si la religión es identificada con el sentimiento, ya no es la función sino el objeto lo que determina la religión. Es entonces que se intenta encontrar para el desterrado un lugar que le pertenezca: una provincia dentro de la vida espiritual (Schleiermacher), un *a priori* religioso (Troeltsch) o la categoría más elevada de la acción (Scheler). Del mismo modo como la persona es un sujeto de acción ética, científica, estética o política, *también* es religiosa. Aquí lo Incondicional revista lado a lado con lo condicionado. Pero la religión no permite que una persona sea *también* religiosa; en realidad, no afirma que ninguna persona sea "religiosa". No tolera coordinación alguna de las funciones, ni siquiera la forma jerárquica, con la religión en la cúspide. Es, todo lo contrario, un fuego consumidor contra toda función autónoma del espíritu humano. El que pretenda buscar un *a priori* religioso debe tener clara consciencia de que todos los demás *a priori* se hunden, incluyendo el *a priori* religioso, en un abismo.

d. Del mismo modo como el concepto de religión disuelve la incondicionalidad de la fe en la relatividad de las diversas funciones espirituales, también disuelve la incondicionalidad de la revelación en un proceso continuo de evoluciones

y alteraciones que se incluye en la historia de las religiones y de la cultura. "Religión", como concepto general, no tiene nada que ver con las pretensiones revelatrices de las religiones particulares. La religión absoluta es la cuadratura del círculo. Cuandoquiera el cristianismo se convierte en una religión, ha perdido *a priori* su carácter absoluto. Con respecto a esto, la insistencia de Troeltsch en lo *a posteriori* era legítima. A lo sumo, la fe da el predicado de "religión" a aquella religión que no produce la salvación, a la religión falsa. "Religión" es un término peyorativo, que indica aquella calidad inferior, dentro del ámbito de lo religioso, que consiste en no conseguir ir más allá del sujeto, en cuyo caso no consiste en nada más que una intención orientada hacia Dios que no posee a Dios, porque Dios no se ha manifestado en ella. Y el contenido de este término peyorativo, entonces, se convierte en el fundamento sobre el cual se supone que ha de consolidarse la revelación —pero no puede. Porque si lo hace, la revelación se convierte, sea en una transmisión de conocimientos que el espíritu autónomo de todos modos hubiera descubierto, tarde o temprano, y por lo tanto se deteriora, convirtiéndose en un racionalismo que de vez en cuando es complementado por lo sobrenatural, sea en historia cultural *(Geistesgeschichte)* y se disuelve en las contingencias del proceso cultural. Si "revelación" es un concepto religioso, no es un concepto.

Esto es lo que envuelve la protesta que la religión plantea contra el espíritu del concepto de religión. Veamos cómo este asunto ha sido considerado hasta ahora en la filosofía de la religión.

2

Dominio del Concepto de Religión en la Filosofía de la Religión

El desarrollo de la filosofía de la religión en el mundo occidental ha tenido lugar en tres períodos (o formas típicas), el racional, el crítico y el intuitivo. En concurrencia con estos tres, tenemos la filosofía empírica de la religión. Esta última, sin embargo, puede quedar fuera de nuestra consideración, porque puede consistir solamente en sus afirmaciones con respecto a la actualización de la religión en la vida individual e histórica y no en aquellas afirmaciones con respecto a la religión en sí. Tan pronto como procura decir algo con respecto a la religión en sí, debe tomarlo prestado de alguno de los otros métodos.

a. En el período racional el dominio del concepto de religión es inconsciente, en el período crítico es consciente, en el período fenomenológico es dominio que declina. En la filosofía del Renacimiento la consciencia del mundo sigue aún empapada de una consciencia de Dios mística o extática. Independientemente de Dios no hay mundo, del mismo modo como, en contraste con la Edad Media, independientemente del mundo no hay Dios. Se elimina la distinción entre la naturaleza y lo sobrenatural. La naturaleza es de calidad sobrenatural, y lo sobrenatural es la naturaleza en sí. Sin embargo, esto no es más que una transición. Comenzando con Galileo las ciencias naturales orientadas por las matemáticas eliminaron

lo sobrenatural. La naturaleza se convierte en algo puramente objetivo, racional y técnico; se ha eliminado de ella lo divino. Es posible, ahora, tener un concepto del mundo sin tener un concepto de Dios. De esta manera se limpia el camino para el dominio del concepto de religión. Esto se hace inmediatamente evidente al iniciarse todo este proceso, a saber, en Descartes. La base de la certidumbre es el yo, a Dios se lo infiere a partir del yo. Lo que será de suprema significación histórica aquí no es que el principio de toda racionalidad se encuentre en la certidumbre que el yo tiene con respecto a sí mismo, porque este principio implica por cierto la incondicionalidad de la forma lógica, la cual, en cuanto incondicionalidad es portadora de una cierta santidad propia. El verdadero cambio de situación debe verse, antes, en el contraste entre la visión postcartesiana y, por ejemplo, la que caracterizó al pensamiento de Agustín. Porque el elemento Incondicional ya no se extrae de la autocertidumbre a fin de captar, mediante ésta, a Dios, sino que ahora se extrae lo extraído en el principio racional, para deducir, a partir de él, a Dios. Esto se pone de manifiesto por primera vez en la filosofía del Iluminismo, que buscó, con ayuda de la categoría técnico-objetiva de causa y efecto, inferir a Dios a partir del mundo. La certidumbre de Dios descansa ahora sobre la certidumbre del mundo y el poder de la inferencia lógica. Aquí ya vemos presente el dominio del concepto de religión, aun cuando sea de manera velada, puesto que por lo general es Dios, y no la religión, lo que sigue siendo el centro de la discusión.

Kant percibió, correctamente, que sin una prueba ontológica, esta meta es inalcanzable. Pero la vía ontológica ya no era una posibilidad abierta. Es posible solamente cuando la consciencia mantiene una relación de unidad inmediata con lo Incondicional. Pero, de este modo, la vía ontológica no es una conclusión lógica a partir de la idea de lo Incondicional que demuestra su existencia *(Sein)*, procedimiento que, por supuesto, es imposible. Es, en cambio la expresión de la certeza incondicional que lo Incondicional posee frente a todo lo

condicionado, en la medida en que lo Incondicional está más allá de la antítesis entre el pensamiento y el ser. Cuando la consciencia del mundo se hace independiente, y el pensamiento y el ser ya no se relacionan entre sí, y a Dios se lo objetiviza, esta expresión de un estado de consciencia real *(realen)* se convierte en un silogismo cuya premisa es inválida. Por lo tanto, la crítica de la prueba ontológica fue el resultado del desarrollo espiritual que lleva del período medieval al moderno, de la consciencia de Dios a la consciencia autónoma del mundo. Al mismo tiempo marcó el final del período racional.

Corresponde a esta disolución oculta de la certeza de Dios la disolución oculta de su realidad. Casi todos los filósofos de este período poseen una visión del mundo en la cual Dios se convierte en el elemento central de la construcción del mundo. Es el portador sostenedor de la armonía universal, el ingenioso relojero del sistema cósmico, el mediador entre el sujeto y el objeto. Aun cuando se lo denomina la fuente de nuestras ideas, o aquello que se encuentra más allá del pensamiento y la extensión, se lo entiende de manera técnica y objetivada, como si fuera una cosa. Porque gracias a la idea determinista de una armonía pre-establecida, el pensamiento también ha sido cosificado *(dinghaft)*. El Dios que se supone complemento del mundo no es Dios sino el mundo mismo. Sólo la profundidad religiosa de Spinoza supera estos conceptos que son indignos de Dios y señala hacia el período que seguirá a continuación. Pero aun Spinoza estuvo bajo el dominio de la concepción cosificada del mundo, hasta el punto que en su filosofía Dios se convierte en una cosa absoluta. Desenmascaró la tendencia innata del concepto de religión y por eso sus contemporáneos vieron en él el verdadero peligro de su tiempo.

La incondicionalidad de la religión frente a la cultura también se abolió de manera oculta. El *colere et intelligere Deum* está lado a lado con el *colere et intelligere* del hombre y del mundo. Tal como Dios aparece junto con el mundo, la religión está junto con la ciencia y la política, el arte y la

moralidad. Aquí, también, las consecuencias destructivas del concepto de religión permanecen ocultas. Hay conocimiento del mundo —y *también* de Dios; está el Estado —y *también* la Iglesia; está el arte —y también el *cultus*. La religión todavía es un fenómeno universal, pero en todos los casos es sólo uno de los componentes y ha perdido su omnipresencia. El mismo problema aparece en la relación de lo Incondicional con la filosofía. El carácter absoluto de la verdad revelada emerge como el absoluto de la religión que se funda en la razón. De este modo, la revelación se ha convertido en un capítulo de la metafísica, incorporada en la dialéctica de la prueba y la refutación. Mientras prevaleció la fe en la razón absoluta, pese a todas las oposiciones, las consecuencias del concepto de religión permanecieron ocultas. Cuando la razón se hizo histórica la religión que se basaba en la razón se transformó en historia de la religión.

b. En el período crítico las consecuencias relativizantes del concepto de religión se hicieron aparentes. La certeza de Dios pierde su significado teórico. En términos de su significación verdadera, la prueba moral de la existencia de Dios no puede hacer más que sancionar la autonomía moral con la santidad de lo Incondicional. Pero todos los intentos de los kantianos filosóficos y teológicos para extraer una existencia teórica de Dios de lo Incondicional, mediante postulados éticos, son en vano. En este asunto el neokantismo había ya extraído la conclusión necesaria de su fundamentación crítica. La filosofía del "como si" hizo un servicio muy grande a la filosofía de la religión al percibir el carácter ficticio de su Dios que existía teóricamente y cuya existencia podía demostrarse, se había sostenido, a partir de ciertos postulados morales. Para los idealistas kantianos la certeza de Dios es imposible independientemente de la certeza del mundo. La religión es un modo particular de percibir el mundo que puede incluirse como un capítulo de la filosofía, como en Hegel, o que posee un significado propio permanente y único, como en Schleiermacher. El efecto del concepto de religión se pone de manifiesto, sobre todo, en aquellos pensadores donde la concepción nominalista hace imposible que reconozcan una forma objetiva de existencia del mundo, como en Simmel; la religión, por lo tanto, es emplazada exclusivamente en el sujeto. La religión se convierte en un ritmo o clamor del alma, una expresión de su significado metafísico, y por lo tanto en una consagración no del mundo objetivo, como en el realismo, sino de la vida subjetiva. El concepto de religión, que buscó avanzar hacia Dios a partir del yo, ha vuelto a caer en el yo.

Sobre el horizonte de la idea de Dios vuelven a aparecer las nubes amenazantes del spinozismo del período anterior, pero es ahora un spinozismo desprovisto de carácter objetivador gracias al (nuevo) punto de partida idealista. Dios ya no es independiente del mundo. El deísmo se convierte en panteísmo. Dios es "la idea del mundo", la forma de todas las formas, la síntesis final, sea que se lo conciba como una realidad o como una tarea infinita. Es el mundo *sub specie aeternitatis*. De este modo se restaura la unidad de Dios y el mundo, pero no, como en el Renacimiento, partiendo de un Dios que ha incorporado en sí al mundo, sino partiendo de un mundo en el que se ha absorbido a Dios. Por lo tanto, la formación científica, objetiva de conceptos se convierte aquí en un camino hacia Dios. El concepto del mundo es la base creativa del concepto de Dios y hace que éste dependa de él. Esta dependencia con respecto al concepto del mundo no vale solamente para el idealismo, sino también para todos los desarrollos ulteriores. El concepto de Dios sigue al concepto del mundo por los caminos del materialismo, el voluntarismo, el naturalismo y el positivismo. Al hacerlo, revela la imposibilidad de realizar el anhelo romántico de alcanzar a Dios a través de la estructura o forma del mundo, de lograr una nueva inmediatez, una nueva situación espiritual orientada ontológicamente sobre la base de la captación científica del mundo. Mediante su lúcida comprensión de esta situación fue nuevamente la filosofía del "como si" que se dio cuenta de que el concepto de Dios debía perder sus raíces en el momento en

que Dios era degradado al estado de una realidad derivada, en vez de ser reconocido como lo primordialmente dado en sí.

Los resultados de todo esto se ponen de manifiesto en la actitud del período crítico hacia nuestro tercer punto: analógicamente a la transición del deísmo al panteísmo, la religión se convierte en cultura. Se la monta sobre una de las funciones del espíritu humano y, tal como podía esperarse, termina siendo asimilada a esta función. El efecto de esta transición sobre la situación espiritual del siglo XIX es manifiesta. Entre los pensadores hegelianos individualmente y entre los grupos de obreros que recibieron la influencia de Hegel y Marx, la ciencia usurpa el rol de la religión; en la clase media éticamente orientada, la moralidad cubre el vacío que ha dejado la religión; entre los más altamente cultivados, este papel lo desempeña el arte. El intento de preservar la religión como una función especial ha fracasado, porque su carácter de absoluto no tolera relativización alguna, y porque la función religiosa que se necesita aquí debe recaer en la cultura, tal como el Dios que habían prescripto los deístas debía necesariamente recaer en el mundo. Por supuesto, no debe negarse que de esta manera la cultura asume una tonalidad religiosa. Pero esta cualidad la recibió como un complemento, y por lo tanto también puede estar ausente, y lo está tan pronto como el concepto de mundo se interpreta dentro de un marco de referencia materialista o voluntarista antes que idealista.

La victoria de la razón histórica dentro del idealismo en este período significa igualmente la victoria de la historia de la religión. A lo largo de todo el período ésta había sido considerada como la historia de la revelación, por supuesto no en un sentido sobrenatural, sino como un fenómeno cultural e histórico inmanente. Es Dios mismo quien adquiere consciencia de sí dentro de lo finito en esta historia; son las potencias del mundo las que se ponen de manifiesto sucesivamente en la mitología y la revelación. Con el quebranto del supuesto idealista la historia de la revelación se convierte en parte de la historia espiritual del hombre, cuyo significado se absorbe en

la historia general de la cultura. Aquí, también, triunfa totalmente el concepto de religión.

El período crítico es más coherente que el período racional. En esto radica su superioridad. Pone de manifiesto las consecuencias destructivas del concepto de religión para la religión misma. Pero también logra algo positivo. Representa una reacción poderosa contra la secularización y el vaciamiento de las entrañas del mundo que resultan de la cosificación. Esta reacción, sin lugar a dudas, fue romántica y estética, para convertirse más tarde en su opuesto. Porque la consciencia religiosa destruida no puede restaurarse mediante la voluntad de los individuos sino sólo en el destino de las naciones y las masas. Sin embargo, la filosofía de la religión romántica construye los puentes y crea los formas mediante los cuales el nuevo espíritu de una consciencia ontológica de Dios puede volver a fluir.

El mundo, la cultura y la historia poseen, todos ellos, cualidades de santidad. Pueden tenerlas, pero no es necesario que las tengan. ¿Pero qué ocurre si se invierte el orden? ¿Qué ocurriría si preguntáramos: deben tenerlas? ¿Qué sucedería, si, sobre todo la dimensión religiosa, poseyera las cualidades de incondicionalidad y certidumbre, y el mundo, la cultura y la historia fueran secularizaciones dubitativas y tentativas de lo santo, que deben ser superadas? Con esta pregunta volvemos nuestra atención al período intuitivo, el tercero.

c. Este período comienza con el inicio del siglo, no solamente bajo la forma de la filosofía fenomenológica (en su sentido más estricto) sino también en el movimiento general que apartó la vida espiritual de la captación técnico objetiva del mundo para acercarla a una captación inmediata e intuitiva. Es más difícil referirse a este período, porque aún se encuentra en desarrollo. Sin embargo, ya es posible obtener una visión fugaz de sus contornos más amplios. Su significado para la filosofía de la religión radica en su oposición consciente al dominio del concepto de religión. Parece estar preparada para una nueva situación espiritual ontológicamente orientada. Hay muchas

manifestaciones de esta tendencia: La aprehensión que hace Otto de lo numinoso como una realidad que transpasa todas las formas objetivas, la elevación, del valor de la santidad, por Scheler, por encima de todos los otros niveles de valor, y la separación completa que hace Scholtz de los juicios existenciales religiosos y teóricos. Debemos preguntarnos ahora hasta qué punto estas tendencias han logrado exorcisar el espíritu del concepto de religión.

Tanto Scheler como Scholtz procuran vigorosamente superar la justificación funcional de la religión: Scheller atribuyendo certidumbre primaria al objeto religioso antes que a la acción religiosa, lo cual equivale a resolver la cuestión de Dios con anterioridad a toda consideración del problema religioso; Scholtz oponiéndose fuertemente a la interpretación de la religión como una creación autónoma del espíritu humano y viendo en la afirmación simple de "Dios es" la indicación primordial de la naturaleza de la religión. Podría argumentarse que estos puntos de vista amenazan con la reinstauración del método racional, pero en realidad este peligro no existe. Dios no ha de deducirse a partir de un concepto establecido del mundo, mediante silogismos, sino que su realidad ha de intuirse *(erschaut)* de manera directa, independientemente de cualquier consideración con respecto al mundo. A fin de acentuar la diferencia de esta percepción intuitiva *(Anschauen)* con respecto al conocimiento objetivo reflexivo del mundo, Scheler edifica en etapas la aprehensión de la realidad: las formas de conocimiento científico, metafísica y religiosa. Se prepara de este modo, indudablemente, el modo de superar tanto el método racional como el crítico. Pero la superación todavía no se ha logrado; porque no resulta claro de qué manera exacta los distintos niveles están relacionados entre sí. Las dificultades que todo esto involucra se hacen evidentes cuando Scheler permite que la metafísica se autoinvalide, en un *sacrificium intellectus*, en favor de la religión. La conciencia de Dios, entonces, dependería de una conciencia del mundo que se niega a sí misma. La certeza del mundo se sacrifica a favor de la

certeza de Dios; la realidad del mundo se sacrifica a la realidad de Dios. Y sin embargo el mundo hace ese sacrificio. Dios vive sobre la base de ese sacrificio, y desaparece cuando el espíritu autónomo se niega a hacerlo. El espíritu autónomo, sin embargo, debe negarse a ese sacrificio a fin de evitar la conmoción interior que provocarían los juicios teóricos que provienen de fuentes extrañas.

El filósofo de la religión protestante, Scholtz, no exige un *sacrificium intellectus* sino que procura demostrar al intelecto la credibilidad de la religión. Por lo tanto presupone una consciencia ante la cual esta credibilidad debería ser demostrada. Esta es la consciencia de la persona moral. La confianza en la verdad de una revelación puede suscitarla solamente la carácter ético del portavoz de la revelación. ¿Quién puede dejar de ver aquí la prueba moral de la existencia de Dios, tan profundamente confundida en la trama íntima del protestantismo, transpuesta, simplemente, a la dimensión personal? Tanto en el caso de Scheler como de Scholtz la certeza y la realidad del mundo se retienen como base de la certeza y de la realidad de Dios. Scheler lo hace convirtiendo al mundo en un escenario. Scholtz convirtiéndolo en un criterio. Lo único que se logra es esta dualidad: Dios no es deducido del mundo, como en el período racional, ni es incluido en el mundo, como en el período crítico.

En cuanto a nuestros otros dos puntos, las relaciones entre la religión y la cultura y entre la revelación y la historia, Scheler nuevamente sustenta sus puntos de vista recurriendo a la idea de las etapas. Es decir, los valores religiosos están en la cúspide de una jerarquía de valores. Los valores sagrados —los valores de la santidad— son colocados por encima de todos, inclusive los de la personalidad. Y entre los valores de la santidad la realidad de Dios en Cristo está en el nivel más elevado, más allá de los profetas y los santos. La religión es el valor cultural más alto, y la religión cristiana el valor sagrado supremo. Es evidente que el concepto de religión sigue dominando aun en este esquema. La serie de etapas permite que

cada nivel superior se fundamente en los inferiores, tanto en términos de la imagen como en términos de la realidad concreta que la imagen, supuestamente, ilustraría. El pensamiento, aquí, sigue moviéndose de manera ascendente, desde lo más bajo hasta lo más alto. Pero aquí debemos afirmar que no hay estadios que conduzcan hacia lo incondicional. Lo más alto y lo más bajo son equidistantes con respecto a lo Incondicional.

Scholtz remplaza la teoría de las etapas, cuyo origen católico medieval es evidente, con la idea de la personalidad ético-cultural, una idea claramente arraigada en el protestantismo. La religión es una realidad independiente del resto de la vida espiritual y puede estar presente o faltar. Pero si está presente la norma para su evaluación es su capacidad para ser experimentada por el hombre culto contemporáneo, es decir, por la personalidad ética y espiritualmente formada. De entre las religiones experimentables, sin embargo, hay solamente tres que son tomadas en cuenta finalmente: el cristianismo, el panteísmo y el misticismo. Constituye una contradicción completa de la incondicionalidad de lo Incondicional hacer que su naturaleza y alcances dependan de una condición particular de la personalidad ético-espiritual, o de una situación cultural específica. Estas ideas todavía provienen de una forma de pensar que no dirije su mirada hacia lo Incondicional sino hacia lo condicionado, a fin de encontrar en éste la norma que mida a lo Incondicional. No han sido capaces de expurgar el espíritu destructivo del concepto de religión. ¿Hay alguna manera de hacerlo? ¿O es el destino de la filosofía de la religión sufrir de tal posesión? ¿Es el destino de la historia humana poseer la capacidad para una u otra de las dos, la religión o la filosofía de la religión, pero nunca para las dos juntas?

3
La Conquista del Concepto de Religión

La objeción decisiva que hemos planteado contra la filosofía de la religión anterior es que fundamenta lo Incondicional en lo condicionado, sea coordinándolos o, puesto que esto es intolerable, asimilando lo Incondicional a lo condicionado. Una filosofía de la religión que desee hacer justicia a la naturaleza de lo Incondicional debe aprehenderlo en todo lo condicionado como aquello que, al mismo tiempo que se fundamenta a sí mismo fundamenta lo condicionado. Lo condicionado es el medio en el cual y a través del cual se capta lo Incondicional. A este medio pertenece, también, el sujeto que percibe. Al mismo tiempo, nunca aparece como aquello que pone el fundamento sino, antes, como el lugar donde lo Incondicional se hace manifiesto dentro de lo condicionado. En consecuencia, es necesario hacer una distinción, en principio, entre el significado de las afirmaciones con respecto a lo Incondicional y el de las afirmaciones con respecto a lo condicionado. Pero, puesto que toda afirmación en cuanto tal se expresa en el modo subjetivo-objetivo, y por lo tanto en las formas de lo condicionado, las afirmaciones con respecto a lo Incondicional deben evidentemente utilizar estas formas. Pero debe hacérselo sólo de tal manera que se haga evidente hasta qué punto son inadecuadas, es decir, deben tener la forma de una paradoja sistemática.

a. Bajo el dominio del concepto de religión la certidumbre que el yo posee con respecto a sí mismo es la base de la certidumbre con respecto a Dios. Pero hay dos factores que están contenidos en la autocertidumbre del yo: la incondicionalidad de una aprehensión de la realidad que está más allá del sujeto y el objeto, y la participación del yo subjetivo en esta realidad incondicional que lo sustenta. El yo es el medio de la captación incondicional de la realidad, y como medio participa de la certeza de aquello que media. Sin embargo, participa sólo en cuanto medio; no es aquello que soporta, sino aquello que es soportado. Existe la posibilidad de que el yo perciba su autocertidumbre de tal manera que la relación incondicional con la realidad que contiene pase al primer plano. Este es el modo religioso *a priori* de autoaprehensión. Por otro lado, existe la posibilidad de que el yo experimente su autocertidumbre de tal modo que su relación con su propio ser sea lo que ocupe el primer plano. Este es el modo no religioso *a priori* de autoaprehensión. En el primer caso, el yo penetra, por así decirlo, la forma de su consciencia y alcanza el fundamento de realidad sobre el que ésta se basa. En el segundo tipo, este fundamento subyacente sigue siendo efectivo, pues sin él no habría autocertidumbre. Pero no se llega a tocarlo; el yo permanece separado, se contenta con la *forma* de la consciencia. Puede calificarse a esta segunda posición de no religiosa, pero sólo en lo que hace a su intención y no con respecto a sus resultados. No hay consciencia no religiosa en substancia, aun cuando sí puede serlo en intención. Todo acto de autoaprehensión contiene, como su fundamento en la realidad, la relación con lo Incondicional; pero esta relación no siempre se intenta. Corresponde, pues, diferenciar los dos estados de consciencia.

La afirmación de que la certidumbre de lo Incondicional se capta en la autocertidumbre es paradójica, porque aun cuando posee una forma teórica, su contenido no es teórico. Cuando se dice que el yo capta dentro de sí mismo a lo Incondicional como base de su propia autocertidumbre, la misma

forma de esta afirmación contiene la oposición de sujeto a objeto. Pero el significado de la afirmación contradice de manera directa esta oposición, porque lo Incondicional no es ni sujeto ni objeto, sino la presuposición de toda antítesis posible de sujeto a objeto. Por esta razón la aprehensión de lo Incondicional también es un *a priori* de todo juicio teórico; y en su fundamentación, así como en sus consecuencias, es independiente de toda certidumbre teórica. Es indiferente, desde el punto de vista teórico, si la intención del espíritu es religiosa o no religiosa, desde que lo Incondicional es ciertamente el fundamento sobre el que se apoya todo juicio teórico, y puede ser un supuesto absoluto pero nunca objeto de una teoría. Si, pese a todo, se convierte en objeto –y debe convertirse en objeto si ha de decirse algo con respecto a él– la afirmación siguiente posee, por necesidad, una forma paradójica: la certidumbre de Dios es la certidumbre de lo Incondicional que está contenido y fundamenta la autocertidumbre del yo. La certidumbre con respecto a Dios es de este modo totalmente independiente de toda otra certidumbre presuposicional. Tanto el yo como su religión se subordinan a lo Incondicional; el yo es posible gracias a lo Incondicional. Por esta razón, no puede absolutamente haber certeza alguna en la que la certeza de Dios no esté presente *implicite*. Sin embargo, si ha de estar presente *explicite* depende de la distinción religiosa decisiva. Considerada objetivamente, toda consciencia está relacionada con Dios; pero subjetivamente la consciencia puede carecer de Dios. Por lo tanto no hay una vía que vaya del yo a Dios, sino que hay, en términos direccionales antes que substanciales, un camino que va de Dios al yo. Una vez que nos hemos embarcado en este camino, es imposible volverse atrás. Solamente la irrupción o erupción del fundamento que está presente de modo implícito en toda autoconsciencia, mediante las formas autónomas de la consciencia, puede librarnos de la huida compulsiva de Dios. La religión denomina "gracia" a esta irrupción. La religión sabe que no es posible dar vida a lo Incondicional en la consciencia señalando de manera teórica

cuál es el fundamento de toda teoría. Porque la teoría convierte a lo Incondicional en objeto, es decir, precisamente en lo que no es.

b. Bajo el dominio del concepto de religión la realidad de Dios se funda en la realidad del mundo. Debe reconocerse que toda actualidad existe en las formas de la objetividad, entre las cuales una de ellas es la misma existencia. Al mismo tiempo, sin embargo, dentro de toda actualidad hay algo incondicionalmente real que puede ser captado. Este incondicionalmente real no está definido por las formas de los objetos y no posee existencia, por lo tanto. Cuando el espíritu se dirige él mismo hacia el mundo de tal manera que trae a la consciencia el impulso de incondicionalidad que está implícito en todas las cosas, está dirigido hacia Dios. Este poder de realidad incondicional en toda actualidad condicionada es aquello que constituye el fundamento sobre el que se apoyan todas las cosas *(Ding)*, la verdadera raíz de su ser, su absoluta seriedad, su profundidad impenetrable y su santidad. Es el significado de su realidad, en cuanto distinta de su forma accidental.

Aquí es necesario excluir de manera estricta todo pensamiento objetivo. No estamos tratando con un objeto que puede encontrarse entre las cosas, por encima de las cosas o adentro de las cosas. No nos concierne, aquí, lo material-objetivo *(Gegenständlichen)* sino lo primordial *(Urständlichen)* en cuanto tal, aquello que está exceptuado de toda forma, incluyendo la forma de la existencia. Pero aquí, nuevamente, está presente el hecho de que toda afirmación se expresa en la forma material-objetiva, y que por lo tanto es verdadera solamente cuando se nos presenta como una afirmación quebrada, paradójica.

Así, entonces, con respecto a su forma, la afirmación "Dios es" es teórica. Ninguna clasificación en niveles puede alterar este hecho, puesto que de ese modo Dios es traído al orden del mundo de los objetos. Este encasillamiento de Dios, sin embargo, es el ateísmo. Si la afirmación "Dios es" es igualmente teórica en su significado, destruye la divinidad de Dios. Si su significado es paradójico, sin embargo, es la expresión

necesaria de la afirmación de lo Incondicional, porque no es posible dirigirse hacia lo Incondicional independientemente de la objetificación. En virtud de estas consideraciones tanto el deísmo como el panteísmo quedan superados. El deísmo, que no es simplemente la orientación de un período histórico particular sino un elemento de toda representación de Dios, a saber, el momento en que Dios es objetificado y hecho finito, y que por lo general aparece cuando el significado paradójico del ser divino ha sido superado, cuando ya no se lo capta. El panteísmo, que, puesto que lo Incondicional es aprehensible en cada actualidad, equipara lo Incondicional con la forma universal de la materialidad, es decir, con el mundo, es igualmente superado. Queda fijado en una forma objetiva, a saber, la forma universal de la realidad objetiva, sin darse cuenta que lo Incondicional está tan alejado de la totalidad como lo está del individuo. Lo que se necesita es un teísmo que no tenga nada en común con el tradicional semi-deísmo de las iglesias, un teísmo que diga simplemente que lo Incondicional es lo Incondicional.

Tampoco hay necesidad teórica de esta actitud. Es posible concentrar nuestro interés en el sistema de las realidades condicionadas y afirmarlo en su carácter, como lo hace el yo autónomo. Es posible desconocer la relación con lo incondicionalmente real que es inherente en todo lo que es, y considerar solamente la existencia y la forma de la realidad objetiva, porque todo lo que hay en el mundo posee la forma de la existencia así como la forma de la objetividad. Esto es posible sin reserva teórica, puesto que lo Incondicional no es en momento alguno ni en lugar alguno un objeto de disputa teórica. A partir de la teoría no puede ni defendérselo ni rechazárselo. Ni se aventura en la arena del conflicto en torno a los juicios existenciales, las cuestiones de la existencia *(Dasein)* o la no existencia *(Nichtsein)*. Sin embargo, si al renunciar a la realidad de Dios se ha llegado a una realidad del mundo que es por intención independiente de lo divino —en sustancia

nunca puede serlo– no hay forma de regresar a la realidad de Dios. Porque Dios está al principio o no existe.

c. Bajo el dominio del concepto de religión, la religión se funda en la cultura, sea como una función cultural separada o como una la síntesis de todas las funciones culturales. Esto es desde todo punto de vista análogo a la concepción deísta y panteísta de Dios. Sin embargo, hay una función del espíritu que ni está junto con las otras funciones ni es su unidad, sino que accede a su expresión en ellas y mediante ellas, a saber, la función de la incondicionalidad. Es la función radical, aquella en la que el espíritu irrumpe a través de todas sus formas y penetra hasta su fundamento. Por eso no es en rigor una forma del espíritu y sólo paradójicamente puede llamarse función. Expresándose de manera fenomenológica, hay una clase de acciones que se origina a partir de una profundidad en la cual se trasciende el contraste entre una acción y otra. En consecuencia, las acciones de esta categoría sólo pueden asumir un carácter específico irrumpiendo en la consciencia. Esencialmente, sin embargo, no se trata de otra cosa sino de la relación con lo Incondicional que es inherente a cada acción. Por lo tanto, no hay una función religiosa *junto* a las funciones lógicas, estéticas, éticas o sociales; ni la religión está confinada a una de ellas o a la unidad de todas ellas. Es, antes, aquello que irrumpe a través de cada una de ellas y de su totalidad conjunta, y es la realidad, la significación incondicional de cada una de ellas. Del mismo modo como las cosas son el medio de lo Incondicional en el mundo, la cultura es el medio de lo Incondicional en la vida del espíritu.

Sobre esta base rechazamos enérgicamente la opinión de quienes afirman que mediante la religión entra un nuevo valor en el sistema de los valores. No hay valores de lo Santo en cuanto tal. Lo Santo es aquello que da valor a los valores, la condicionalidad de su validez y el absoluto de su relación con la realidad. La filosofía de la religión no es, por lo tanto, bajo condición alguna, un complemento de la filosofía del espíritu *(Geistesphilosophie)* o de la filosofía de los valores.

En esta instancia también lo Incondicional no participa en el tratamiento de las realidades condicionales. La calidad de ser Santo, o la función de incondicionalidad, pueden estar ausentes sin que se modifique en lo más mínimo el sistema de valores. Por supuesto, aquí, como en otros lugares, sólo puede estar ausente en lo que respecta a la intención, y no substancialmente. Porque si estuviera ausente en la substancia, el pensamiento carecería de verdad, la intuición de realidad, la acción de propósitos, y la comunidad de vitalidad. Su presencia, sin embargo, no necesita ser intencional. El espíritu humano puede estar ocupado en la autonomía de sus funciones, cuyas formas penetra de lado a lado, sin llegar a tocar su raíz en lo real. En un yo autónomo el espíritu puede producir una cultura autónoma, en un universo autónomo. Al hacerlo, sin embargo, ha puesto una barrera infranqueable en su propio camino hacia Dios. En el ámbito de la cultura autónoma sólo podrá haber, en el mejor de los casos, religión.

Es aquí donde la dialéctica del concepto de religión aparecerá a plena luz del día. Tan pronto como la consciencia se dirige hacia lo Incondicional aparece la dualidad de la acción y el objeto. Sin embargo, una acción religiosa no es una acción especial; sólo puede actualizarse en otras acciones del espíritu. Es decir, debe dar una formación peculiar a estas otras acciones, de tal manera que se haga visible su calidad religiosa (y esta formación es la paradoja, es decir, la afirmación y la negación simultánea de la forma autónoma). El pensamiento religioso —y la intuición se convierte de este modo en una manera de pensar— es una acción perceptiva *(Anschauen)* en la cual las formas autónomas del pensamiento y la intuición son al mismo tiempo usadas y demolidas. Lo mismo ocurre en lo que respecta a las formas morales y sociales.

Por lo tanto, en presencia de lo Incondicional el conocimiento es inspiración, la percepción intuitiva es un misterio, la acción es gracia y la comunidad es el Reino de Dios. Estos son todos conceptos paradójicos, es decir, conceptos que inmediatamente pierden su significado cuando se trata de expli-

carlos objetivamente. Entendida como transmisión de conocimiento sobrenatural, la inspiración se convierte en una lisa y llana contradicción; el misterio, cuando se lo entiende como una presencia material real de lo Incondicional dentro de lo condicionado, no significa nada; la gracia, que como una dotación sobrenatural de poder no es sino un sinsentido ético; y el Reino de Dios, concebido como un esplendor material, se convierte en una utopía del pensamiento mecanicista. En todos los casos la paradoja ha sido reemplazada por el sobrenaturalismo, es decir, por el intento de convertir en incondicional a la realidad condicionada. Pero a todo sobrenaturalismo siempre corresponde un naturalismo, que procura eliminar totalmente lo Incondicional.

Sin embargo, la religión no puede hacer otra cosa que trabajar con estos conceptos. A fin de pronunciar su palabra, debe incurrir en la objetivación; el carácter necesariamente objetivo de todas sus afirmaciones es su secularidad. Sólo cuando la religión es capaz de ver a través de su propia dialéctica y atribuye todo el honor a lo Incondicional, puede justificársela. Cuando no hace esto, rebaja y abarata a lo Incondicional y lo arrastra a la arena de las controversias con respecto a las realidades condicionadas, donde necesariamente ha de ser derrotado. La religión, entonces, se convierte en un fenómeno cultural que ha perdido toda relación con lo Incondicional; un modo de pensamiento que ya no sabe nada de la inspiración como irrupción de la realidad incondicional; una intuición que ha perdido la noción del misterio que representa la presencia del fundamento dentro de las formas de las cosas; una acción que, faltándole la gracia, ha caído en la esclavitud de la ley; una comunidad que se ha alejado para no regresar más de la irrupción del amor incondicional. Esta es una de las posibilidades que enfrenta la religión. La otra es aquella forma de religión que ha convertido todos estos conceptos en leyes sobrenaturales, objetivando la paradoja y haciendo finito a lo Incondicional. Tal es el estado del espíritu humano bajo el dominio del concepto de religión. Conquistar el espíritu de este concepto equivale a redimir la religión de su destino objetivizante y a la cultura de su destino secularizante. Es la penetración de lo Incondicional a través de todos y cada uno de los modos de la relativización.

d. Bajo el dominio del concepto de religión, la revelación se asienta en la vida autónoma del espíritu, sea en el sentido de una religión revelada de la razón, o en el sentido de una historia de la religión. De este modo la acción divina absoluta se convierte en una evolución relativa del espíritu religioso del hombre. La religión, sin embargo, no busca a la religión, ni siquiera a la religión absoluta, sino que busca la redención, la revelación, la salvación, la regeneración, la vida y el perfeccionamiento final de todas las cosas; quiere a lo incondicionalmente Real, desea a Dios. Denomina verdadera religión a aquello en lo que Dios se manifiesta, y religión falsa a aquello en lo que es inútil buscar a Dios. Pero el concepto de religión no puede hacer lugar para tales distinciones, ni siquiera en la forma velada de la religión experienciable *versus* la religión no experienciable. El concepto de religión es una palanca que coloca a lo divino y al espíritu humano en el mismo plano. Por lo tanto, cuando una religión particular es hecha incondicional, estamos frente a un resultado del concepto de religión, que ya es una relativización de lo Incondicional. En cuanto religión, toda religión es relativa, porque toda religión objetiviza lo incondicional. En cuanto revelación, sin embargo, toda religión puede ser absoluta, porque la revelación es una irrupción de lo Incondicional en su incondicionalidad. Toda religión es absoluta en la medida en que es revelación, es decir, en la medida en que lo Incondicional se manifiesta en ella como incondicional, en contraste con todo lo relativo que le pertenece en cuanto religión.

Sin embargo, es propio del carácter de toda religión viviente llevar en sí misma la constante oposición a su propia religiosidad. El latido de toda religión es la protesta contra la objetificación. Sólo cuando falta ésta la religión ya no contiene nada absoluto. Se ha vuelto meramente religión, completamente

humana. La protesta de la religión viviente contra su objetificación ha asumido tres formas típicas: el misticismo, la predestinación y la gracia. El *misticismo* penetra hasta el significado paradójico de toda afirmación con respecto a lo Incondicional. Busca su unidad con aquello que es absolutamente objetivo, con el abismo, con lo trascendente *(Uberseienden)*, con la pura Nada *(Nichts)*. Sabe, además, que esta unión sólo puede efectuarla lo Incondicional; sabe que se trata de gracia. Sin embargo, se prepara para hacerse digno de la gracia, y para tal fin utiliza las formas de la religión y crea formas propias. Nunca abandona la tierra fértil de la religión y esta es su limitación. La *predestinación*, por otro lado, adscribe toda actividad salvífica, tanto del individuo como de la humanidad, a Dios. Ni la Iglesia ni la religión son condiciones previas de la elección o del Reino de Dios. Son, en el mejor de los casos, mediaciones divinamente ordenadas de tal meta. Como resultado, disminuye su significación; y puesto que los decretos divinos se promulgan en secreto, todas las actividades y representaciones religiosas humanas son devaluadas y muy pronto se aproximan al punto cuando completamente dejan de existir y son transferidas a la actividad cultural secular. Este es el peligro de colocar el elemento religioso completamente en la esfera de lo oculto y lo absoluto. La tercera forma es la *gracia concreta*. Sin lugar a duda el misticismo y la predestinación también viven de la gracia. Sin embargo, la gracia concreta también ubica la salvación completamente en lo Incondicional, pero en su auto-manifestación concreta, histórica, y no en un abismo, no en una voluntad secreta oculta. En consecuencia, resulta en una afirmación vigorosa de los medios religiosos y eclesiásticos, del mediador y de los medios de la revelación, de la oración y la comunión viva con Dios. Pero esta posición inevitablemente peca en su énfasis, puesto que termina casi siempre elevando estos medios a un carácter de absoluto, y de este modo la religión de la gracia se convierte en una religión de los medios de la gracia.

Cada una de las tres formas en que la religión es superada dentro de la religión está caracterizada por la misma dialéctica que afecta a la religión. Pueden colocarse en el lugar de Dios. Por eso, es del mismo modo falso convertir a estas formas en una religión absoluta. Son formas de la expresión del elemento absoluto en toda religión viviente, pero en cuanto se convierten en formas de religión se vuelven relativas. La religión absoluta puede encontrarse en todas las religiones. La verdadera religión existe siempre que lo Incondicional se afirma como lo Incondicional, y su presencia resulta en la abolición de la religión.

La presencia de la verdadera religión por lo general es oculta. Se vuelve manifiesta "de vez en cuando", en la forma de las grandes reacciones místicas o proféticas contra la mera religión. El grado en que una religión esté abierta a tales reacciones determina su rango relativo. La religión absoluta nunca es un hecho objetivo, sino una penetración e irrupción instantánea y vital de lo Incondicional. Dios mismo demuestra qué significa el absoluto que despedaza la pretensión de la religión de ser absoluta, y no mediante el escepticismo o la historia de la religión sino mediante la revelación de su incondicionalidad, ante la cual toda religión es nada.

De manera que aquí, también, el elemento sustentador es lo Incondicional, y la actividad de Dios es la substancia sin la cual no puede existir la religión. Pero la religión puede ignorar esto. Puede abandonar esta substancia, condicional o incondicionalmente, y dedicar su atención a sus propias formas autónomas. La religión puede volverse autónoma y autosuficiente, remota con respecto a Dios. Y puede consumar su idolatría autodenominándose "religión absoluta".

Se ha reconocido, ahora, la justificabilidad de las cuatro objeciones que la religión plantea con respecto a la filosofía de la religión. Pero no se sigue de esto que la filosofía de la religión debe abolirse en favor de la religión. En cambio, se ha intentado establecer una filosofía de la religión fundada en las exigencias que contienen estas objeciones, es decir, una filosofía de la

religión que comienza con lo Incondicional en lugar de hacerlo con lo condicionado, con Dios y no con la religión. El destino de la filosofía de la religión, así como la actitud de la vida del espíritu hacia la religión, no descansa sobre el éxito o el fracaso de esta empresa en particular, sino sobre el éxito o el fracaso de alguna empresa como ésta, en general. Enfrentamos las siguientes alternativas: la disolución de la religión en manos de la cultura, por un lado, o la irrupción de lo incondicionalmente real como fundamento o realidad de la totalidad de la cultura en todas sus funciones. El modo como podría realizarse esta irrupción en el campo de la ciencia debería haberse expresado ya en los pensamientos de este ensayo. No puede haber duda, en lo que a mí concierne, con respecto a lo objetivo (es decir, la irrupción), pero la forma de las ideas que se presentan aquí no es más que un intento, y sólo eso.

4
Dialéctica de la Autonomía

Todo lo que se ha dicho hasta aquí tiene una única meta. Se trató de preparar el camino para una actitud mental en el cual se haya derrumbado la auto-certeza de lo condicionado frente a la certeza y la realidad de lo Incondicional. Mi preocupación no era resolver un problema teórico sino indicar una situación espiritual, hacia la cual, estoy convencido, avanza inflexiblemente el curso del desarrollo espiritual de nuestra cultura. Por lo tanto es mucho más necesario dar cuenta de los métodos de pensamiento que hemos empleado. Deben considerarse dos puntos: un método y una filosofía particular de la historia y un supuesto lógico o metafísico.

a. El método que se emplea en todo el ensayo, pero especialmente en el análisis de la autocertidumbre, puede describirse como crítico-intuitivo. Procede de la convicción de que ni el método crítico ni el intuitivo, por sí mismos, son capaces de resolver el problema central de la filosofía de la religión y por lo tanto, también, de la filosofía de la cultura —es decir, la pregunta con respecto al significado último de la realidad de cada cosa concreta. El método crítico fracasa porque bajo ninguna circunstancia puede ir más allá de las formas de lo dado a lo dado en sí. El método intuitivo fracasa porque está tan sumergido en todo posible dado, que no puede considerar la forma de ser dado, en sí. El método crítico no puede responder

a la pregunta "¿qué son las cosas?", el método intuitivo no puede comprender la respuesta que nos dice: "las cosas son eso". Al considerar el problema de la realidad, el método crítico pierde la realidad misma, y se convierte en un formalismo. Por su intuición inmediata de lo que existe, el método intuitivo pierde de vista el problema de la realidad y se vuelve romántico y reaccionario. Pero el problema de lo Incondicional es determinar el punto donde se trasciende la distinción entre la existencia y la esencia, y para este propósito el empleo de uno u otro de estos métodos es imposible. Para acercarse a este punto es absolutamente imperativo poseer un método en el cual se unan los dos, un método crítico-intuitivo. Cuando se ha satisfecho plenamente esta exigencia, surgirá, también, una denominación adecuada para el método. Pero a mí me parece que consiste, esencialmente, de los siguientes elementos: encuentra su base en el método crítico, y comienza a partir de las funciones del espíritu consideradas como las formas en las que se dan todas las cosas. Se vuelve sobre sí mismo, sin embargo, y percibe que todas estas formas están vacías a menos que se las llene con la significación de algo incondicionalmente real, que no puede ser percibido mediante una de las formas ni mediante la totalidad de todas las formas. Lo que da significado a todas las cosas no es, en sí, un significado, ni es la totalidad de los significados o la infinitud de ellos. Lo que es "real" en todas las cosas no es en sí una realidad, ni es la totalidad, ni siquiera la infinitud de lo real. La percepción de esto ya no es, sin embargo, asunto de la crítica, sino de la intuición. Allí donde la crítica establece sus conceptos límite (que son testimonio de su propia limitación) la intuición percibe lo incondicionalmente real que constituye la raíz de la realidad, a partir de la cual vive toda crítica. Por cierto, intuye esta raíz, pero no más allá de los límites que establece la crítica, sino precisamente en medio del ámbito críticamente definido. La intuición es el método propio de la paradoja, de la constante irrupción y anulación de la forma por la realidad que está en ella. Ni la carencia de forma ni la dominación por

parte de una forma extraña puede tolerarse que penetren en la forma críticamente definida, porque tal cosa equivaldría a renunciar a toda inquisición metodológica, y por lo tanto a toda filosofía. Antes, en la plena afirmación de la forma crítica autónoma, la significación de lo Incondicional es liberarse, irrumpir y destrozar la forma, no informalmente sino paradójicamente. La vida que se vive dentro de esta tensión, la más alta de todas las tensiones, es vida que proviene de Dios. La intuición de esta paradoja infinita es pensar acerca de Dios; y si se lo desarrolla metodológicamente, se convierte en filosofía de la religión o en teología. Por supuesto, no se puede obligar sistemáticamente a nadie a que emplee este método, como en el caso del método meramente crítico. Es posible vivir y pensar sin discernir las raíces a partir de las cuales se lo está haciendo; es posible convertir lo Incondicional en un concepto límite, o en algo similar; es posible hacerlo a un lado y permanecer en la autonomía de la simple forma. Todo esto es posible, pero el resultado es autodestructivo, lo cual nos lleva al segundo punto, que tiene que ver con la filosofía de la historia.

b. Una situación espiritual puede ser calificada de "teonómica" si en ella todas las formas de la vida espiritual son una expresión de lo incondicionalmente real que hace eclosión en ellas. Son formas, en otras palabras, leyes, y por lo tanto teo*nómicas*. Pero son formas cuyo significado no está en ellas mismas, leyes que perciben aquello que atraviesa toda ley y, por lo tanto, *teo*nómicas. En ciertos períodos, por ejemplo durante la Edad Media en Occidente, esta situación espiritual fue casi actualizada. Tan pronto como un período teonómico se aproxima a su fin, intenta preservar aquellas formas que fueron, una vez, la expresión adecuada de su significado. Estas formas, sin embargo, se han vuelto vacías. Si se las mantiene mediante la autoridad, tenemos una heteronomía. La heteronomía siempre surge de una religión que ha perdido a Dios y se ha vuelto meramente religión. Pero entonces se erige la autonomía, en oposición a la heteronomía. Es siempre en reacción contra esa autonomía de la religión sin Dios que procura sujetar toda

la cultura a su heteronomía. La autonomía de la religión con respecto a Dios produce la autonomía de la cultura contra la religión. El último período de la Edad Media es típico de esta situación espiritual. La cultura autónoma se opone justificadamente a la religión. La forma lógica tiene el derecho de oponerse a una forma paradójica que fue paradójica pero que ha sido desnudada de todo significado y es, ahora, sólo una contradicción, que reconociéndose en cuanto tal pretende derrumbar las exigencias de la lógica. En este conflicto la victoria de la forma autónoma, sea en la esfera lógica o la estética, la legal o la ética, ya está determinada desde el principio. Esta victoria implica una visión lúcida de las formas objetivas de las cosas; significa una disciplina científica exacta y el control técnico-racional del mundo.

La victoria, sin embargo, es costosa. El derecho de la autonomía contra la heteronomía no se justifica ante la teonomía, porque la forma autónoma es ley. Las cosas pueden volverse técnicas y racionales mediante la ley, pero es imposible vivir bajo la ley. Cuando lo Incondicional se percibe sólo como la validez incondicional de la forma lógica, ética o estética, se destruye la vida. Porque lo Incondicional es entonces un juez que condena toda forma individual, porque no cumple la ley, porque no consigue alcanzar la incondicionalidad de lo Incondicional. Por eso todo período de autonomía necesariamente se derrumba. Mediante su incondicionalidad formal puede racionalizar y destruir todo lo que está vivo, pero no puede crear siquiera un solo contenido vital. Pierde la verdad y permanece en la forma vacía de la identidad; pierde personalidad y permanece en la forma vacía del mandamiento imperativo; pierde su belleza y permanece en la forma vacía de la síntesis; pierde la comunidad y permanece en la forma vacía de la igualdad. Pero todo intento desesperado de realizar estas formas, tanto en el ámbito lógico como en el ético, tanto en el pensamiento como en la acción, sólo consigue expresar la tragedia de la autonomía.

Este conflicto es de una magnitud avasalladora y su tragedia conmueve los cimientos mismos de su existencia. En estos tiempos de conflicto profundo han surgido grandes creaciones culturales individuales. Sin embargo, tales períodos terminan en la oscilación entre un pretensioso racionalismo y un desalentado escepticismo, en la esfera lógica, y entre el fariseísmo y la anomia en la esfera ética. La autonomía se divide entre el legalismo y el antinomianismo. La vida es posible sólo para quienes son capaces de evadirse a las grandes tensiones del espíritu humano y utilizan las formas autónomas para cumplir sus objetivos técnicos y tácticos en la ciencia y la economía, en la política y en el arte. Obtienen su recompensa, por supuesto; pero la recompensa del espíritu que es capaz de perseverar en la lucha es la irrupción de lo Incondicional a través de todas las formas, no como ley sino como gracia, como destino, como una realidad avasalladora dada de manera inmediata –como, por ejemplo, fue dada a la antigüedad en la forma doble del misticismo neoplatónico, en el nivel lógico y del cristianismo, en el ético.

El tema de la historia cultural es el conflicto entre la teonomía y la autonomía. La teonomía triunfa mientras sigue siendo una irrupción viviente, mientras lo paradójico se experimenta como paradoja. Pero el destino de la teonomía es convertir la paradoja viva, tarde o temprano, en una contradicción objetiva. Entonces, en la lucha contra esta conclusión heteronómica de una teonomía, emerge, victoriosa, una autonomía de la forma, sólo para llegar, en su tiempo, a su propio destino de disolución. Esta filosofía de la historia no debe comprenderse en un sentido meramente serial, porque el conflicto se libra en cada momento de la historia del espíritu. Pero la victoria o derrota de una u otra de estas posibilidades espirituales produce una secuencia, o filosofía de la historia, que se aplica no sólo a una corte transversal de momentos históricos concretos o períodos, sino también al desarrollo longitudinal de la historia.

Hemos observado la lucha de la autonomía y de la teonomía dentro de la filosofía de la religión. Es aquí donde el conflicto se hace más visible; en su desarrollo la filosofía de la religión

es, ella misma, parte de esta lucha. Puede ser *filosofía* sólo porque el desarrollo autónomo le ha proporcionado formas. Pero puede ser filosofía *de la religión* sólo cuando una teonomía le otorga significado, raíces en lo Incondicional. Pero esto sucede sólo si elude el dominio de ese concepto que constituye un símbolo característico del período autónomo, que ha vuelto sus espaldas a Dios, a saber, el concepto de religión. Tal cosa sólo acontece si la filosofía de la religión percibe que Dios, y no la religión, es el principio y el fin, el centro de todas las cosas. Puede suceder sólo si se da cuenta que toda religión y toda filosofía de la religión se vuelve imposible cuando abandona este fundamento: *Impossibile est, sine deo, discere deum.* A Dios se lo conoce solamente mediante Dios.

CUARTA PARTE

SOBRE LA IDEA DE UNA TEOLOGIA DE LA CULTURA

1

Teología y Filosofía Religiosa

En las ciencias empíricas el punto de vista particular del investigador debe ser superado. La realidad es el criterio mediante el cual se mide lo correcto, y la realidad es una y la misma para todos. Entre dos afirmaciones que se contradicen entre sí, una de las dos debe ser la correcta, a menos que las dos estén equivocadas. El progreso de la experiencia científica es el que decidirá la cuestión. Ha decidido, ya, que la Tierra es un cuerpo celeste que flota en el espacio y no un plano chato, que navega en un océano de leche; y ha decidido que los cinco libros de Moisés provienen de diversas fuentes y no son de la pluma del mismo Moisés. Las opiniones que se oponen a éstas están equivocadas. El progreso científico no ha decidido, todavía, quién es el autor de la Epístola a los Hebreos. Entre las diversas hipótesis solamente una de ellas es correcta, a menos que no lo sea ninguna.

La situación es diferente en las ciencias culturales sistemáticas; aquí *el punto de vista del pensador sistemático es parte integrante de la materia que él mismo estudia*. Es un momento en la historia del desarrollo de la cultura; es una realización histórica concreta de una idea de la cultura; no solamente percibe la cultura, sino que también crea cultura. Aquí pierde validez la alternativa "correcto o incorrecto", porque no hay límite a la cantidad de actitudes que el espíritu puede adoptar

hacia la realidad. En estética hay un estilo barroco y un estilo gótico; hay una teología dogmática católica y una protestante; hay un código moral puritano y un código moral romántico; pero en ninguna de estas parejas de alternativas es imposible calificar a una de correcta y a otra de incorrecta. Por lo tanto también es imposible formarse conceptos universales útiles con respecto a las ideas culturales. El verdadero sentido del arte o la religión no puede aprenderse mediante el razonamiento abstracto. La abstracción destruye lo esencial, las formas concretas, y necesariamente rechaza toda concreción futura. *Todo concepto universal en las ciencias culturales es inútil o es un concepto normativo disfrazado*: es una supuesta descripción de algo que no existe o la expresión de un punto de vista; es un cascarón vacío e inútil, o un acto creativo. El punto de vista, la toma de posición, la expresa un individuo; pero si es más que una arbitrariedad individual, si es un acto creativo, también es, en mayor o menor medida, un acto creativo del círculo en el que se inscribe la vida de los individuos humanos. Este círculo, con su peculiar calidad espiritual, no posee existencia propia, independientemente de los grupos humanos que lo rodean y de los actos creativos del pasado, sobre los que reposa. Por lo tanto, por la misma razón, aun la toma de posición cultural más individual está firmemente embebida en el fundamento del espíritu objetivo, tierra fértil de la que nacen todas las creaciones culturales. De este suelo es que los puntos de vista concretos derivan las formas universales del espíritu. Visto desde este ángulo, el espíritu encuentra su propia limitación concreta en los círculos cada vez más estrechos y los componentes históricos concretos hasta que, por su propia autoexpresión creativa, desarrolla la nueva síntesis individual y única de la forma universal y el contenido concreto. Hay tres formas de ciencia cultural no empírica que corresponden con esto: la filosofía de la cultura, que se interesa en las formas universales que son el *a priori* de toda cultura; la filosofía de la historia de los valores culturales, que en la abundancia de las concreciones constituye la transición entre las formas universales y el punto de vista particular

de cada uno y al serlo implica la posibilidad de justificarlo; y por último, la ciencia normativa de la cultura, que ofrece al punto de vista concreto una expresión sistemática.

Por lo tanto, deben hacerse las siguientes distinciones: entre la filosofía del arte, es decir una fenomenología del arte, y la presentación del arte que se hace desde adentro de una filosofía del valor, que se ocupa en definir la esencia del valor "arte", por un lado, y la "estética", es decir, la presentación normativa y sistemática de lo que debe considerarse hermoso, por el otro. O entre la filosofía moral —que pregunta, ¿qué es la moralidad?— y la ética normativa que pregunta, ¿qué es moral? La misma distinción debe establecerse entre la filosofía de la religión, por un lado, y la teología, por el otro. *La teología, entonces, es la ciencia concreta y normativa de la religión.* Es en este sentido que se usa el concepto aquí, y en mi opinión es el único sentido en que se lo puede usar en un contexto erudito. Mediante todo esto se refutan dos exigencias. En primer lugar, la teología no es la ciencia de un objeto particular, al que llamamos Dios, entre otros objetos; la Crítica de la Razón Pura puso fin a este tipo de ciencia. También hizo que la teología descendiera del cielo y tuviera que afincarse en la Tierra. La teología es una parte de la ciencia de la religión, a saber la parte sistemática y normativa. En segundo lugar, la teología no es una presentación científica de un complejo revelado especial. Esta interpretación presupone el concepto de una revelación sobrenatural autoritativa; pero este concepto ha sido superado por la corriente que integran toda una serie de concepciones religioso-históricas y por la crítica lógica y religiosa del sobrenaturalismo.

Por lo tanto, la tarea de la teología es, a partir de un punto de vista concreto, diseñar un sistema religioso normativo que se base en las categorías de la filosofía de la religión, y en el cual el punto de vista individual se relacione con el punto de vista de la respectiva confesión, la historia universal de la religión y el punto de vista cultural-histórico en general. No se trata, aquí, de un racionalismo oculto, porque reconoce el punto

de vista religioso concreto. Ni es un sobrenaturalismo oculto, tal como puede encontrarse inclusive en nuestra escuela de pensamiento crítico-histórico, porque consiste en el derrumbe de todas las limitaciones autoritarias que se imponen sobre el punto de vista individual a partir de una filosofía de la historia. Se orienta hacia la noción de Nietzsche de "lo creativo", sobre la base del concepto de un "espíritu objetivo-histórico", que encontramos en Hegel.

Una palabra final sobre la relación entre la filosofía de la cultura y la sistematización normativa de la cultura: se explican mutuamente y ejercen influencia la una sobre la otra. No solamente la teología está orientada hacia la filosofía de la religión, sino que lo inverso también sucede. Tal como se lo indicó al principio, todo concepto filosófico universal está vacío a menos que se lo entienda como un concepto normativo que posee base concreta. Del mismo modo, entonces, no estamos ante la diferencia entre la filosofía y la ciencia de las normas, sino ante el hecho que ambas trabajan en direcciones diversas. La filosofía ofrece formas de pensamiento universales, *a priori*, categóricas, sobre la base empírica más amplia posible, relacionadas sistemáticamente con otros valores y conceptos esenciales. Las ciencias normativas proporcionan a cada una de las disciplinas culturales un contenido, con aquello que les es peculiar, aquello que ha de ser considerado válido dentro de cada sistema específico.

Fuera del poder de una realización creativa concreta, los más elevados conceptos universales obtienen su validez, plenos de contenido y sin embargo totalmente comprensivos como formas; a partir de un concepto universal elevado el sistema normativo adquiere su significación científica objetiva. En todo concepto universal útil hay un concepto normativo; y en cada concepto "norma" creativo hay un concepto universal. Esta es la dialéctica de la ciencia sistemática de la cultura.

2
Cultura y Religión

Tradicionalmente, la teología sistemática ha incluido no sólo una dogmática, sino también una ética teológica. La teología moderna por lo general divide el sistema en apologética, dogmática y ética. ¿Qué es este tipo peculiar de conocimiento que asume un lugar al margen del tema filosófico general de la ética, bajo el nombre de "ética teológica"? A esta pregunta puede responderse de diversas maneras. Puede decirse que la ética filosófica se interesa en la naturaleza de la moral, y no en sus normas; en cuyo caso la diferencia entre las dos sería la misma que existe entre la filosofía moral y la ética normativa. Pero, ¿porqué la ética normativa habría de ser una ética teológica? La filosofía, o mejor aún la ciencia de la cultura, no puede evitar producir ella misma un sistema ético normativo propio. En la medida en que las dos aceptan mutuamente su existencia habríamos admitido, en principio al menos, la existencia de la antigua doble verdad en el campo de la ética. Pero también puede decirse: la vida moral, del mismo modo, tiende a volverse concreta y en la ética, también, debe haber un punto de vista que no sea exclusivamente el de un individuo, sino que surja de una comunidad ética concreta históricamente contextual. La Iglesia sería esa comunidad.

Esta respuesta es correcta en todos los casos cuando la Iglesia es la comunidad cultural dominante, o cuando la cultura

obedece al liderazgo de la Iglesia y no solamente la ética sino también la ciencia, el arte y la vida social son controlados, censurados, mantenidos dentro de límites y sistematizados por la Iglesia. En las áreas protestantes, sin embargo, la Iglesia ha abandonado la pretensión de ser tal cosa para la sociedad, desde hace mucho tiempo. Reconoce la existencia de una comunidad cultural exterior a la Iglesia, en la cual el punto de vista individual está arraigado en la comunidad cultural general. No hay lugar para un sistema de ética, estética, ciencia o sociología que se base en principios teológicos, como tampoco hay lugar para un sistema del tipo germano, ario o burgués, aun cuando estas concreciones indudablemente jueguen un papel importante en la formación del punto de vista individual. Una vez que la Iglesia ha reconocido la existencia de una cultura secular, ya no puede pretenderse organizar un sistema teológico de ética —ni un sistema teológico de lógica, estética o sociología.

Mi afirmación ahora es la siguiente: *Lo que se procuraba esencialmente en el sistema teológico de ética sólo puede realizarse mediante una teología de la cultura que se aplique no sólo a la ética sino a todas las funciones de la cultura. No un sistema teológico de ética sino una teología de la cultura.* Esto exige que hagamos algunas pocas observaciones sobre la relación entre la cultura y la religión. La religión tiene la peculiaridad de no ser atribuible a una única función psíquica. Ninguna de las teorías propuestas, sea por Hegel, que asignó la religión a la esfera teórica de la mente, ni por Kant, que la asignó a la esfera práctica, ni por Schleiermacher, que la asignó al ámbito del sentimiento, ha sobrevivido. La última de estas teorías es la que se acerca más a la verdad, puesto que pone de manifiesto la indiferencia del ámbito genuinamente religioso hacia sus expresiones culturales. Pero el sentimiento acompaña todas las experiencias culturales, sin que esto necesariamente justifique que se las describa como religiosas. Sin embargo, si se quiere significar un *cierto* sentimiento específico, en esta certeza ya se propone un elemento teórico o práctico. La religión no es un sentimiento, es una actitud del espíritu en la cual hay elementos prácticos, teóricos y emocionales, unidos para formar un todo complejo.

En mi opinión, lo que sigue a continuación es el modo de sistematizar este campo que más se acerca a la verdad. Si dividimos todas las funciones culturales entre aquellas en las que el espíritu absorbe en sí al objeto —es decir, las funciones intelectuales y estéticas, agrupadas como teóricas e intuitivas— y aquellas en las que el espíritu procura penetrar en el objeto y darle forma según su propia imagen —es decir, las funciones individuales y socio-éticas, que incluyen la ley, el derecho y la sociedad, que son el grupo práctico— descubriremos que la religión sólo puede funcionar relacionada con una actitud teórica o práctica. La potencia religiosa, una cierta cualidad de la consciencia, no debe confundirse con la acción religiosa, es decir una acción teórica o práctica independiente que contiene esa cualidad.

La relación entre el principio religioso y la función cultural hace posible que emerja una esfera específicamente religioso-cultural: una percepción religiosa —el mito o el dogma; una esfera de estética religiosa— el *cultus*; una formación religiosa de la persona —la santificación; una forma religiosa de sociedad— la Iglesia, con su peculiar ley canónica y su ética comunal. Es en formas como éstas que se actualiza la religión; el principio religioso existe solamente relacionado con funciones culturales, que están fuera de la esfera de la religión. La función religiosa no da forma a un principio en la vida del espíritu, junto a otros principios de diverso carácter; la naturaleza absoluta de toda consciencia religiosa desmoronaría las barreras de este tipo. Pero el principio religioso se actualiza en todas las esferas de la vida espiritual o cultural. Esta afirmación, sin embargo, parece haber establecido nuevas fronteras. En cada una de las esferas de la vida cultural habría ahora un círculo especial, una esfera especial de influencia de lo "religioso". ¿Cómo se definirán estas esferas? Este es ciertamente el campo de los grandes conflictos culturales entre la Iglesia y el Estado, entre la comunidad religiosa y la sociedad

entre el arte y la forma cúltica, entre la ciencia y el dogma, conflictos que ocuparon los primeros siglos de la edad moderna y que aún no han cesado del todo. No hay conflicto posible mientras las funciones culturales son dominadas por una heteronomía de valencia religiosa; y se lo supera totalmente tan pronto como las funciones culturales han obtenido una total autonomía. ¿Pero qué ocurre entonces con la religión? La autonomía de la vida cultural es amenazada, y quizá hasta abolida, mientras la ciencia debe ocupar un lugar lado a lado junto con el dogma, en cualquier manera posible para un arreglo de este tipo; y lo mismo puede decirse de la sociedad que debe subsistir lado a lado con respecto a una "comunidad"; o del Estado lado a lado con respecto a la Iglesia –todas ellas pretendiendo esferas propias y privativas de acción. Porque es así que aparecen la doble verdad, la doble moralidad y la doble justicia, y uno de los dos términos de cada pareja tiene su origen no en la legitimidad de la función cultural en cuestión sino en un tipo de legitimidad extraña, que dicta la religión. Esta doble existencia debe abolirse, a todo costo; es intolerable cuando penetra en la conciencia, porque la destruye.

La solución sólo puede encontrarse mediante el concepto de religión. Sin ofrecer pruebas demostrativas, porque, ¿qué significaría escribir una filosofía de la religión en miniatura?, describiré el concepto de religión que es mi supuesto aquí. La religión es la orientación hacia lo Incondicional. A través de las realidades existentes, a través de los valores, a través de la vida personal, se hace evidente el significado de la realidad incondicional; ante la cual cada cosa particular y la totalidad de todos los particulares, todo valor y todo sistema de valores, toda personalidad y toda comunidad son conmovidos en lo más profundo de su autosuficiente ser y valor. No se trata de una nueva realidad que estaría por encima de las otras cosas, o junto a ellas; si así fuera sería solamente algo más, aunque de un orden superior, que caería bajo el No absoluto de lo Incondicional. Todo lo contrario, es precisamente a través de las cosas que se nos arroja encima esta realidad que es, al

mismo tiempo, el Sí y el No de todas las cosas. No es un ser, ni es la substancia o la totalidad de todos los seres; es, para usar una fórmula mística, aquello que está por encima de todo ser; es, al mismo tiempo, la Nada absoluta y el absoluto Algo. Pero aun el predicado "es" disfraza los hechos de esta realidad, puesto que no estamos aquí frente a una realidad de la existencia, sino ante una realidad de significado, y este es ciertamente el significado último y más profundo: aquella realidad que conmueve los fundamentos de todas las cosas, las derrumba y vuelve a construirlas de nuevo.

En este punto se hace lo suficientemente claro, sin necesidad de referencia alguna, que no puede hablarse de esferas religiosas en la cultura, si empleamos "religioso" en el verdadero sentido del término. Si la naturaleza de la experiencia religiosa fundamental es negar la totalidad de la esfera cognoscitiva y afirmarla precisamente mediante esta negación, no queda lugar donde pueda hablarse de una forma especial de conocimiento religioso, o de un objeto religioso especial, o de métodos especiales de epistemología religiosa. El conflicto entre la norma, el dogma y la ciencia queda superado. La ciencia posee plenamente su autonomía, y no queda la posibilidad de que se la someta al gobierno de una heteronomía presidida por la religión; pero en cambio la ciencia, como una totalidad, queda sometida a la "teonomía" de una experiencia religiosa fundamental que es paradójica. Lo mismo ocurre con la ética. Es imposible que exista un código especial de ética personal o comunal, junto con un código individual o social de ética secular. La ética, también, será puramente autónoma, totalmente libre de toda heteronomía religiosa, pero, sin embargo, "teónomica" en su totalidad, en el sentido de constituir una experiencia religiosa fundamental. Mediante esto se pone en claro la relación que existe entre la religión y la cultura. En principio, han dejado de existir las esferas de la cultura específicamente religiosas. La cuestión de cuál será la importancia que pueda seguírseles atribuyendo sólo podrá decidirse después de haber dado respuesta a la pregunta sobre el significado de una teología de la cultura.

3

Teología de la Cultura

Se han hecho varias referencias en estas últimas páginas a una autonomía y teonomía de los valores culturales. Debemos decir algo más sobre estos conceptos: es decir, me gustaría proponer la hipótesis de que la autonomía de las funciones culturales se funda en su forma, en las leyes que rigen su aplicación, mientras que la teonomía se funda en su substancia o significación, es decir, en la realidad que mediante estas leyes recibe expresión o realización. Puede formularse ahora la siguiente ley: Cuanto mayor sea la forma, mayor será la autonomía, cuanto mayor sea la substancia o significación, mayor será la teonomía. Pero ninguna de las dos puede existir sin la otra; la forma que nada forma es tan incomprensible como la substancia sin forma alguna. El intento de llegar a la significación desencarnada de toda forma constituiría una recaída en la peor forma de heteronomía; vendría a existencia una nueva forma, que se opondría a la forma autónoma y la limitaría en su autonomía. La relación entre la significación y la forma debe interpretarse como similar a una línea, uno de cuyos extremos representa la pura forma y el otro el puro significado. A lo largo de la línea, sin embargo, forma y significado están siempre mezclados, aunque en distintas proporciones. La revelación de una significación predominante consiste en el hecho de que la forma se vuelve cada vez más inadecuada,

que la realidad, en su abundancia desbordante, destruye la forma que debiera contenerla; y sin embargo este desbordamiento y derrumbe es, en sí, todavía, una forma.

La tarea de la teología de la cultura es seguir de cerca este proceso en todas las esferas de la creación cultural, y darle expresión. No desde el punto de vista de la forma —esta sería de la rama de la ciencia de la cultura que se interesa en el tipo de objeto cultural en cuestión— sino tomando la significación o substancia como su punto de partida, como una teología de la cultura y no como una sistematización cultural. Las experiencias religiosas concretas de que están empapados todos los grandes fenómenos culturales deben ser puestas en relieve y debe encontrarse para ellas algún modo de expresión. Se sigue de esto que además de la teología, como ciencia normativa de la religión, debe encontrarse un método teológico colateral, del mismo modo como hay un método sociológico o psicológico, etc., que existen al lado de la psicología o la sociología sistemática. Estos métodos son universales; se adaptan a cualquier objeto; y sin embargo poseen su terreno de origen, aquella rama específica del conocimiento en la cual se originaron. Esto vale también para el método teológico, que es la aplicación universal de la forma de cuestionamiento peculiar de la teología a todos los valores culturales.

Hemos asignado a la teología la tarea de encontrar una forma de expresión sistemática para un punto de vista religioso concreto, sobre la base de los conceptos universales de la filosofía de la religión y mediante las clasificaciones de la filosofía de la historia. La tarea de la teología de la cultura se corresponde con éstas: Produce un análisis general religioso de todas las creaciones culturales; ofrece una clasificación histórico-filosófica y tipológica de las grandes creaciones culturales según la substancia religiosa que se realiza en ellas; y produce, desde su punto de vista particular religioso el esquema ideal de una cultura empapada en la religión. Por lo tanto, posee una triple misión, que corresponde al triple carácter de las

ciencias culturales-sistemáticas en general y a la **ciencia sistemática** de la religión en particular:

1. *Análisis religioso general de la cultura.*
2. *Tipología religiosa y filosofía de la historia cultural.*
3. *Sistematización religiosa concreta de la cultura.*

Debe prestarse atención a dos cosas con respecto al análisis cultural teológico. La primera se refiere a la relación entre la forma y la substancia. La substancia o significación es diferente del contenido. Mediante el término "contenido" denotamos algo objetivo en su simple existencia, que mediante la forma es elevado al nivel intelectual-cultural a la esfera intelectual-cultural. Substancia sin embargo, quiere decir el significado, la substancialidad espiritual, que es la única en otorgar sentido a la forma. Podemos, por lo tanto, decir: *La substancia o significación se capta mediante una forma y se expresa mediante un contenido.* El contenido es accidental, la substancia esencial, y la forma es el elemento mediador. La forma debe corresponder al contenido; por lo tanto no hay oposición alguna entre el cultivo de la forma y el cultivo de los contenidos; pero estos dos representan un extremo y el cultivo de la substancia representa otro. La demolición de la forma por la substancia es idéntica a la pérdida de significación del contenido. La forma pierde su relación necesaria con el contenido porque el contenido se volatiliza frente a la preponderancia de la significación. Mediante este proceso, la forma adquiere una calidad desapegada, como si estuviera flotando libre en el espacio; se relaciona de manera directa con la substancia; pierde su relación natural y necesaria con un contenido; se vuelve forma en un sentido paradójico, al permitir que su cualidad natural sea despedazada por la substancia. Este es el primer punto que debe concitar nuestra atención; porque es precisamente en la substancia que aparece la realidad religiosa, con su Sí y su No frente a todas las cosas. Y el segundo punto es el

siguiente: La relación entre el Sí y el No, la relación y la fuerza mediante la cual ambos encuentran expresión. Hay innumerables posibilidades aquí, porque las relaciones y las interacciones recíprocas son infinitamente ricas en posibilidades.

Pero también hay una cierta limitación: Y esto nos lleva a la segunda tarea que hemos asignado a la teología de la cultura, la tarea tipológica e histórico-filosófica. La limitación está dada por la imagen que describimos anteriormente, la de una línea con dos polos, respectivamente la forma y la substancia (o significación). Esta imagen nos lleva a tres puntos decisivos, que representan tres tipos fundamentales: los dos polos y el punto central, donde la forma y la substancia mantienen un perfecto equilibrio. A partir de aquí puede derivarse la siguiente clasificación fundamental para una tipología: la creación cultural típicamente profana o secular; la creación cultural típicamente religiosa, en la cual predomina la substancia o significación; y la creación cultural típicamente bien equilibrada, armónica o clásica. Esta tipología universal deja lugar para que aparezcan etapas intermedias y transiciones, y es extraordinariamente variada precisamente por las diversas formas concretas de religión que cubre. Si esta doctrina de los tipos se aplica al presente y se relaciona sistemáticamente con el pasado, irá desarrollándose una clasificación histórico-filosófica, que nos lleva directamente a la tercera tarea, que es, propiamente dicha, la tarea sistemática de la teología de la cultura.

¿Hasta qué punto el teólogo de la cultura puede ser, al mismo tiempo, el constructor de un sistema religioso-cultural? Esta pregunta debe responderse, en primer lugar, desde su ángulo negativo. Es imposible en lo que concierne a la forma de las funciones culturales. Esto equivaldría a una transgresión que está prohibida y significaría una lisa y llana heteronomía cultural. Es posible sólo desde el lado de la substancia, pero la sustancia sólo accede a la existencia cultural en las formas; en este sentido, debe decirse que el teólogo de la cultura no es

directamente creativo en el campo de la cultura. El teólogo de la cultura en cuanto tal no crea objetos culturales en la esfera de la ciencia, la moral, la jurisprudencia o el arte. Pero adopta una actitud crítica, afirmativa y negativa, hacia las producciones autónomas, a partir de su posición concreta teológica; organiza, con los materiales de los que dispone, un sistema religioso de la cultura, separando estos materiales y volviéndolos a unificar según su principio teológico. También puede ir más allá del material que tiene entre manos, pero sólo en el planteamiento de exigencias, y no cumpliéndolas él mismo. Puede reprochar a la cultura de su día por no encontrar en sus actos creativos nada que pueda reconocer como expresión de la substancia viva que alienta en él mismo; puede indicar, de manera muy general, cuál es la dirección en la que, según él, podría realizarse un sistema cultural auténticamente religioso. Pero él mismo no puede producir tal sistema. Si intenta hacerlo, deja de ser un teólogo de la cultura para convertirse en uno o más sentidos, en un creador cultural; pero al hacerlo se translada completamente a la crítica autónoma de las formas culturales, que muy a menudo lo llevaré con una fuerza irresistible a metas muy diferentes de las que se había propuesto obtener. Aquí radica la limitación de la tarea sistemática que se había asignado al teólogo de la cultura. Pero en esto mismo, precisamente, está su significado universal. Lejos de todas las restricciones de cualquier esfera particular, puede dar expresión, desde el punto de vista de la substancia, a la unidad totalizadora de las funciones culturales, y puede demostrar las relaciones que conducen de un fenómeno de la cultura a otro, mediante la unidad substancial de la significación que se expresa en ellas; por lo tanto puede ayudar, desde el punto de vista de la substancia, a producir la unidad de la cultura, del mismo modo que ayuda el filósofo, desde el punto de vista de las formas puras y las categorías.

Las tareas teológicas-culturales han sido planteadas y resueltas por diversos analistas teológicos, filosóficos, literarios y políticos de la cultura (por ejemplo, Simmel); pero la tarea

en cuanto tal no ha sido comprendida, ni se ha reconocido aún su significado sistemático. No se ha percibido que, en este contexto, es una empresa de síntesis cultural de suprema importancia, una síntesis que no solamente abarca las diversas funciones culturales sino que también podrá superar la oposición culturalmente destructiva entre la religión y la cultura mediante el diseño de un sistema religioso de la cultura en el cual la oposición entre la ciencia y el dogma esté remplazada por una ciencia que sea en sí religiosa; la distinción entre el arte y las formas del *cultus* por un arte que sea en sí religioso; y el dualismo entre el Estado y la Iglesia esté remplazado por un tipo de Estado que sea en sí religioso, etc. La tarea de la teología de la cultura puede comprenderse sólo si se contempla dentro de un ángulo de visión muy amplio. Algunos ejemplos podrán servir para hacer más explícita esta teoría.

4

Análisis Culturales-Teológicos

En lo que sigue quiero limitarme principalmente a la primera parte, la analítica, de la labor cultural-teológica, haciendo ocasionales referencias a la segunda, o parte tipológica, pues no deseo introducir a esta altura un principio teológico concreto sin demostrar su validez; esto, sin embargo, sería necesario para completar la tarea histórica-filosófica y sistemática de la teología de la cultura. Una o dos indicaciones con respecto a la sistematización, sin embargo, aparecerán en el curso del análisis. Comienzo con una consideración cultural-teológica del arte —para ser más exacto, con la escuela expresionista de pintura, porque me parece ofrecer un ejemplo particularmente impresionante de la relación, que mencionábamos, entre la forma y la substancia; y también porque algunas de estas definiciones fueron elaboradas bajo su influencia.

Para comenzar, es evidente que en el expresionismo el contenido ha perdido significación en una gran medida, es decir, el contenido en el sentido de la facticidad exterior de los objetos y los acontecimientos. La naturaleza ha sido robada de su apariencia exterior; su última profundidad se hace visible. Pero, según Schelling, el horror habita las profundidades de cada criatura viviente; y este horror se apodera de nosotros en la obra de los pintores expresionistas, quienes se proponen más que la mera destrucción de la forma a favor del floreci-

miento vital de la interioridad de las cosas, tal como Simmel lo piensa. En su obra hay una significación religiosa destructora de las formas que lucha por encontrar expresión, una paradoja que la mayoría de las personas encuentran incomprensible y perturbadora; y este horror me parece aún más profundizado por el sentimiento de culpa, no en el sentido ético sino en el sentido cósmico de la culpa que suscita en el hombre el mero hecho de su existencia. La redención, sin embargo, es la transición de una vida individual a otra, la eliminación de las distinciones individuales, el misticismo del amor que logra la unión con todas las criaturas vivientes.

Este arte, por lo tanto, expresa el más profundo No y Sí, pero el No, el elemento que destruye las formas, me parece ser predominante, aun cuando no seo esto lo que se proponen los artistas del expresionismo, con su voluntad apasionada de afirmar un nuevo y absoluto Sí.

Muchas de las declaraciones hechas por estos artistas confirma la existencia de una fuerte pasión religiosa que lucha por encontrar expresión en sus obras. No es un accidente que en los vivos debates conducidos en torno a estas obras pictóricas los representantes más estusiastas del expresionismo se refieran constantemente a la filosofía, a la religión e inclusive a la Biblia. El significado religioso de este arte es afirmado por sus propios creadores, en buena medida.

Y ahora extraeremos un ejemplo filosófico. Las formas autónomas del conocimiento logran una claridad perfecta en la escuela neokantiana. Aquí estamos frente a una filosofía auténticamente científica y no religiosa. La forma gobierna absolutamente todo. Se han producido intentos contemporáneos de ir más allá del neokantismo, pero esta empresa es mucho más difícil en este campo que en ningún otro; durante el período idealista la experiencia de la realidad había ahogado la forma de manera demasiado brutal. No solamente esto: el neokantismo había forjado para sí una forma nueva, que en nombre de la intuición se oponía a las formas autónomas del conocimiento. No se trataba, aquí, de una lucha entre los

diversos campos del conocimiento; era el viejo conflicto entre una forma particular de conocimiento religioso y una forma particular de conocimiento profano o secular. Era un esfuerzo de la heteronomía que la ciencia tenía la obligación de atacar y de hecho lo hizo, con extraordinario vigor. Si ahora consigue obtener predominancia un nuevo movimiento hacia la intuición, cuando ya se ha ganado definitivamente la lucha contra aquella sombra materialista del idealismo, es comprensible que la ciencia reaccione de modo desconfiado, pero no es necesario que tal reacción se produzca. Porque ningún nuevo método intuitivo podría competir con los métodos autónomos de la ciencia; sólo podrá encontrar un portillo allí donde la substancia por sí misma despedaza la forma de estos métodos, abriéndose así el camino hacia el ámbito de lo metafísico. La metafísica no es otra cosa sino el intento paradójico de encajar dentro de ciertas formas la experiencia de lo Incondicional, que está por encima y más allá de toda forma. Y si en este mundo recordamos a Hegel, aun cuando no encontremos en él una metafísica sobresaliente, sí encontraremos una de las más profundas comprobaciones de la unidad de la afirmación y la negación, aun cuando debe admitirse que sufre de la tendencia optimista de elevar la afirmación por encima de todo lo demás. No incluye la experiencia del horror, que es una parte fundamental de la obra de Schelling y de Schopenhauer, y que no debiera faltar en cualquier metafísica moderna.

Pasemos, ahora, a la esfera de los valores prácticos: en primer lugar, a la ética individual. Nietzsche podría servirnos como un ejemplo espléndido y característico para una teología de la cultura en este ámbito. Su orientación aparentemente antirreligiosa hace particularmente interesante como tema de análisis, desde el punto de vista teológico, su doctrina de la formación de la personalidad humana. Debe reconocerse, ahora, que la oposición entre la ética de la virtud y la ética de la gracia aparece en su mensaje, y que, desde la lucha de Jesús contra los fariseos, y la de Lutero contra Roma, difícilmente se encuentre un paralelo tal, donde las formas per-

sonales de la ética sean despedazadas con tal violencia por la sustancia.

"¿Cuál es la mayor experiencia que puedas tener? Aquella hora en la que te digas, ¿qué importa mi virtud? ¡Todavía no ha conseguido que me enfurezca!" Pero la virtud que hace enfurecer a los hombres está más allá de la virtud y el pecado. La sentencia teológica de exterminio pende con ominoso poder encima de cada individuo: "Desearás consumirte en tu propia llama. ¿Cómo nacerás de nuevo si no fueras quemado, primeramente, hasta no ser más que cenizas?" Pero casi al mismo tiempo se plantea la afirmación, con un fervor y pasión sin paralelos, sea como el sermón del Superhombre, o como un himno al anillo de los anillos de boda, el anillo del eterno retorno. Esta experiencia de la realidad que tuvo Nietzsche, y que contrastó con la experiencia personal, va mucho más allá de la forma ética individual. Por eso a Nietzsche se lo ha podido llamar el antimoralista *kat' ejoken* (por excelencia), del mismo modo como Lutero pudo ser estigmatizado como el gran libertino por todos aquellos cuyo pensamiento personal se dirime dentro de las categorías de la virtud y la recompensa.

Desde el punto de vista de la forma es simplemente paradójico cómo una sustancia metafísica avasalladora priva de significado a los contenidos éticos (las normas), destroza las formas que se adaptan a éstos, y después, por iniciativa propia, presenta en el interior de esta forma destrozada un orden superior para llegar a ser persona, que no hubiera sido posible en las formas que se rechazaron. La persona que, según Nietzsche, está más allá del bien y del mal, es simplemente "mejor" desde un punto de vista absoluto, aun si desde el punto de vista relativo de la ética formal es "peor" que el hombre "justo" y "virtuoso".

En la ética social es el nuevo misticismo del amor, que ahora agita las aguas en todos los ámbitos, que es señal de la superación teonómica de las formas éticas autónomas, sin que esto signifique una recaída en la heteronomía de una co-

munidad del amor específicamente religiosa. Si se toman los discursos o declaraciones de los socialistas y comunistas idealistas, los poemas de Rilke y Werfel, la nueva interpretación por Tolstoi del Sermón del Monte, en todos lados el sistema formal de la ética de la razón y la humanidad orientado hacia Kant está siendo eliminado. Los fórmulas kantianas de la autonomía ética, su exigencia de que el individuo haga el bien sin esperar retribución alguna y su ley de la validez universal son principios no impugnables de toda ética autónoma; y ninguna interpretación de la ética como mandamiento divino, o del amor como superación de la ley puede conmover estos fundamentos; pero el contenido del amor desborda la copa estrecha de esta forma en una corriente inagotable. El mundo que simplemente existe, que se divide entre los diferentes individuos, queda destruido y se lo experimenta como un cascarón irreal, vacío. El hombre que piensa en términos individualistas jamás podrá llegar al amor, porque el amor está más allá de lo individual; el hombre que piensa en términos de los fines que han de lograrse no sabe qué es el amor: porque el amor es una pura experiencia de ser, una pura experiencia de la realidad. El hombre que quiere imponer límites o condiciones al amor no sabe que el amor es universal, cósmico, simplemente porque afirma y abarca a todo aquello que es real en cuanto realidad.

Ahora nos volveremos a la teología del Estado. Esta teología muestra la sustancia que empapa las diversas formas del Estado; muestra cómo esta sustancia crece y hace que le quede chica la forma del Estado, o cómo, en otros casos, la forma del Estado ahoga la sustancia. Las teorías racionales del Estado, a partir de las cuales se desarrolló el Estado autónomo en la lucha contra la teocracia condujeron a un Estado abstracto que flotaba por encima de la sociedad, descrito en *Así habló Zaratustra* como "el monstruo más frío de los monstruos fríos". "La fe y el amor crean a un pueblo, pero son la espada y cien deseos ambiciosos que crean el Estado" constituye una caracterización magnífica del Estado-poder o del

Estado-instrumento no religioso. No nos ayuda mucho adornar este Estado autónomo abstracto con todas las funciones de la cultura y convertirlo en una especie de Dios en la Tierra, como lo hizo Hegel; porque entonces es el espíritu el que se convierte en un objeto-poder, o en un objeto-instrumento. La sustancia religiosa destroza la forma autónoma del Estado: este es el significado más profundo del "anarquismo" idealista, donde no se trata de preparar el camino para una nueva teocracia sino de favorecer la teonomía, que se construye a partir de las comunidades mismas y su sustancia espiritual. Aun ésta es una forma de sociedad —un Estado, pero un Estado que se crea a partir de la negación, la destrucción de la forma autónoma que hace al Estado; y esta paradoja es la forma de la "anarquía". Tal Estado, construido a partir de las comunidades culturales, un "Estado" en el sentido paradójico del término, es lo que debería denominarse "Iglesia" según el significado que esta palabra adquiere en una teología de la cultura: la comunidad humana universal que se construye a partir de las comunidades humanas espirituales y que incorpora en sí todas las funciones culturales y su sustancia cureligiosa, con los grandes filósofos creativos como sus maestros, con los videntes de una nueva ética de la persona y la comunidad como sus profetas, con los hombres que lo conducirán hacia nuevas metas comunales como sus obispos, con los dirigentes y recreadores de sus procesos económicos como sus diáconos. Porque la economía también puede ser conmovida de su pura autonomía y de su calidad de fin en sí mismo, mediante la sustancia del misticismo religioso del amor, que produce no por la producción misma sino por el ser humano. Sin embargo, esto no significa limitar el proceso de la producción según los principios de una heteronomía, sino dirigirla en las líneas generales de una teonomía, como forma universal de la antigua función eclesiástica de cuidar de los pobres, que ha sido eliminada en los territorios socialistas, junto con el concepto mismo de pobreza.

Con esto deseamos clausurar la lista de ejemplos. He ofrecido tantos que casi constituyen, por sí mismos, un pequeño bosquejo de lo que podría ser una teología de la cultura. Sirven, de todos modos, para ejemplificar lo que quiero decir. En este punto podría plantearse el problema de por qué todo este trabajo parece estar dirigido al estudio de la cultura, y por qué se excluyen la naturaleza (o la tecnología). Nuestra respuesta es que para nosotros la naturaleza sólo puede llegar a ser objeto mediante la cultura. Para nosotros, la naturaleza deriva su única importancia de las funciones del espíritu; y a la cultura se la concibe como la encarnación tanto objetiva como subjetiva de estas funciones. La esencia de la naturaleza está más allá de nuestro alcance, y no podemos ni siquiera comprenderla lo suficiente como para hablar de manera positiva de tal esencia. Pero como la naturaleza sólo se convierte en realidad para nosotros mediante la cultura, se justifica que hablemos solamente de "teología cultural", rechazando conceptos tales como el de "teología natural". Toda sustancia o significación religiosa que pueda existir en la naturaleza se encuentra en las funciones culturales, en la medida en que éstas están relacionadas con la naturaleza. La sustancia religiosa de un paisaje es un fenómeno religioso-estético; la sustancia religiosa de una ley astronómica es una sustancia religioso-científica. La tecnología puede funcionar religiosamente mediante sus interpretaciones estéticas, socio-éticas o legales. Pero en cualquier caso nos enfrentamos con la teología de la cultura, que incuestionablemente abarca la totalidad de la naturaleza y de la tecnología. Una teología natural independiente necesitaría como supuesto la existencia de una mitología de la "naturaleza en sí" y esto es impensable.

5
Teología de la Cultura y Teología de la Iglesia

Todavía nos queda ocuparnos de una cuestión que hemos pospuesto varias veces: ¿Qué ocurre con la cultura específicamente religiosa, con el dogma, el *cultus*, la santificación, la comunidad, la Iglesia? ¿Hasta qué punto sigue existiendo, todavía una esfera especial de la santidad? La respuesta debe fundarse en la relación de polaridad que existe entre lo profano y lo secular y los aspectos religiosos de la cultura. En realidad, estos dos polos nunca están separados; pero se los separa en abstracto, y esta separación expresa una necesidad psicológica universal. A fin de experimentar cualquier cosa que sea, nos vemos siempre obligados a separarla de otras cosas que, en la realidad, están unidas con ella. Es de este modo que nuestra mente puede adquirir consciencia de ellas.

Antes que podamos experimentar valores específicamente religiosos en la cultura debe existir, ya, una cultura religiosa específica. Lo mismo sucede con respecto a la teología de la cultura, que siempre es posterior a la cultura religiosa en sí. No se podría identificar y etiquetar los elementos religiosos antes que existan. Es necesario que existan la Iglesia, el *cultus* y el dogma antes que podamos concebir el Estado como Iglesia, o el arte como *cultus*, o la ciencia como teoría de la fe. Para ser capaz en cierta medida de comprender lo Santo y experimentarlo como diverso de lo secular o profa-

no, es necesario que lo saquemos de contexto y lo traigamos a una esfera especial del conocimiento, de la adoración, del amor y de la organización. El polo profano o secular de la cultura —las ciencias exactas, la estética formal, la ética formal, los aspectos puramente políticos y económicos— reclama toda nuestra atención si no se equilibra con su polo opuesto; sería inevitable la profanación y desacralización universal de la vida si no existiera una esfera de lo santo que se le opusiera y lo contradijera. Esta contradicción no puede resolverse mientras sea necesario hacer una distinción entre la forma y el contenido, y en la medida en que nos vemos obligados a vivir en la esfera de la reflexión y no en la esfera de la intuición. Esta es una de las más profundas y más trágicas contradicciones de la vida cultural. Pero la importancia del progreso que se ha logrado durante los últimos siglos se revela en el hecho de que hayamos aprendido la naturaleza de este conflicto y hayamos dejado de acreditarle un significado real, profundo, de tal manera que ha perdido del todo su residuo de poder activo.

La relación entre la teología de la cultura y la teología de la Iglesia es una consecuencia de este proceso. Todo nuestro desarrollo de este tema ha tomado la cultura y sus formas como punto de partida y ha mostrado cómo la cultura en cuanto tal recibe una calidad religiosa cuando la sustancia o la significación fluye en la forma, y cómo finalmente produce una esfera específica religioso-cultural, a fin de preservar y enaltecer esa cualidad religiosa. Esta esfera posee una dignidad teológica, no independientemente lógica. El teólogo de la Iglesia interpreta esta esfera, ahora, como expresión de una realidad religiosa concreta, que no deriva de la cultura sino que posee su historia independiente que va más lejos que la mayoría de las otras creaciones culturales. Se ha desarrollado en sus propias formas, cada una de las cuales posee su propia historia separada, su independencia y su continuidad, pese a las influencias que ejercieron sobre ellas las formas autónomas de la cultura. Y, por cierto, a partir de su propia naturaleza, ha ejercido la mayor de las influencias sobre la evolución de estas formas. Aquí estamos frente a una afirmación de hecho exacta; pero no es adecuada para decidir la actitud que debe adoptarse frente a la teología de la cultura.

Hay tres actitudes posibles que el teólogo de la Iglesia puede adoptar frente a la cultura. Puede agrupar todos sus aspectos bajo la etiqueta de "mundo" y enfrentar este grupo con "el Reino de Dios", que se realizaría en la Iglesia. El resultado es que las funciones específicamente religioso-culturales, en la medida en que las ejerce la Iglesia, participan en el absoluto del principio religioso; y que hay, por lo tanto, una ciencia absoluta, formas artísticas absolutas, una moralidad absoluta, etc. —es decir, aquellas que se realizan en la Iglesia, en su dogma, en su *cultus*, etc. Si se parte de esta actitud típicamente católica no hay camino posible hacia una teología de la cultura.

La segunda posibilidad es la actitud protestante. Aquí se libera a la Iglesia, el *cultus* y la ética, y se los ve en su relatividad; pero se retiene el lazo cognoscitivo, la idea de un conocimiento absoluto como revelación sobrenatural. Desde la época de la teología del iluminismo esta posición ha sufrido una grave sacudida, porque es básicamente incoherente; la preferencia que se daba a la esfera intelectual no podía seguirse justificando después de haberse abandonado el carácter absoluto de su única abogada posible, la Iglesia.

La tarea que enfrenta en la actualidad a toda teología protestante presente o futura es llegar a la tercera actitud. Por un lado, se trazará de manera estricta la distinción entre la actualidad y la potencialidad religiosa, es decir, entre la cultura religiosa y el principio religioso. El carácter de absoluto se asignará sólo al principio religioso y no a los diversos factores de la cultura religiosa, incluyendo también su fundamentación histórica. Por otro lado, el principio religioso no se definirá en términos puramente abstractos, ni se confiará su realización concreta a cada una de las fugaces modas del desarrollo cultural. Todo esfuerzo, sin embargo, se hará para

asegurar la continuidad del punto de vista religioso concreto. Sólo si se adopta esta actitud puede haber una relación positiva entre la teología de la cultura y la teología de la Iglesia.

En esta relación, el teólogo de la Iglesia será, en principio, el más conservador y el más selectivo, y dirigirá su mirada tanto hacia atrás como hacia adelante. Su principio es "la Reforma debe continuar"; pero es reforma y no revolución lo que él patrocina; porque preserva la sustancia de su punto de vista concreto y los nuevos moldes deben adaptarse a la vieja realidad en todos los campos.

El teólogo de la cultura no está atado a tales consideraciones; es un agente libre en el movimiento vivo de la cultura, y se mantiene abierto a la aceptación no sólo de cualquier otra forma sino, también, de cualquier otro espíritu. Es cierto que él también vive sobre el fundamento de una realidad concreta bien definida, porque sólo se puede vivir sobre lo concreto; pero está preparado para ampliar o aún cambiar lo concreto que lo sustenta. En cuanto teólogo de la cultura, no está interesado en la continuidad eclesiástica, y esto, por supuesto, lo pone en desventaja si se lo compara con el teólogo de la Iglesia, puesto que corre el peligro de convertirse en un profeta a la moda de un desarrollo cultural incierto dividido contra sí mismo.

En consecuencia, la única relación posible es aquella en la cual el uno sea complemento del otro; y la mejor manera de lograrlo es mediante la unión personal, que debe reconocerse no es siempre deseable, en cuanto los tipos deben tener la libertad de desarrollarse sin trabas. En todo caso, la oposición es imposible a partir del momento en que el teólogo de la cultura reconoce la necesidad del punto de vista concreto en su continuidad, y el teólogo de la Iglesia a su vez reconoce la relatividad de todas las formas concretas, cuando se las compara con el carácter de absoluta exclusividad del principio religioso en sí.

El ideal cultural-teológico en sí, sin embargo, va más allá que la distinción entre la teología cultural y la teología eclesiástica. Sin embargo, no exige una cultura que elimine la distinción trazada entre el polo secular o profano y el polo santo, porque esto es imposible en el mundo de la reflexión y la abstracción, pero sí exige una cultura en la que todo el movimiento cultural esté lleno de una sustancia homogénea, un material directamente espiritual, que la convierta en la expresión de un espíritu religioso capaz de abarcarlo todo, cuya continuidad sea una con la continuidad de la cultura misma. En este caso se elimina la oposición entre una teología cultural y una teología de la Iglesia, porque tal oposición no expresa sino la división de la sustancia y el significado de la cultura.

Aun en una nueva cultura unificada, la tarea de trabajar con los elementos culturales predominantemente religiosos debe confiarse al teólogo, con la idea de producir una comunidad específicamente religiosa que no difiera en realidad del resto de la comunidad cultural. En cambio, y precisamente a la manera de las comunidades pietistas del siglo XVII, que se autodenominaban con gusto *ecclesiola in ecclesia*, la Iglesia, en lo que concierne a la teología de la cultura, será algo así como una *ecclesiola in ecclesia* con respecto a la comunidad cultural en cuanto tal. La Iglesia será el círculo al que se asigna —idealmente— la tarea de crear una esfera específicamente religiosa, eliminando de los elementos religiosos vivos el elemento de contingencia, reuniendo los elementos religiosos, concentrándolos en la teoría y en la práctica, y de este modo convirtiéndolos en un poderoso factor cultural —ciertamente, en el más poderoso— capaz de sostener todo lo demás.

Permítaseme agregar unas pocas palabras finales con respecto al tema de lo que constituye el principal apoyo del trabajo teológico-cultural, es decir, las facultades de teología. ¿Cuál es el significado de las facultades de teología, y qué significado poseen en relación con todo esto? Las facultades de teología son sospechosas a la ciencia, y la ciencia tiene razón, por lo menos en dos casos. Primero, cuando se define

la teología como el conocimiento científico de Dios, en el sentido de un objeto entre los demás objetos. Segundo, cuando la teología significa la descripción del credo denominacional de algún grupo religioso particular que pretende ser el único verdadero. En ambos casos la autonomía de las otras funciones culturales está bajo amenaza, aún si, en lo exterior, parecería que cada una anduviera por su lado, independientemente. No es posible, en ese caso, una *universitas litterarum*, considerada en términos de unidad sistemática. Estas objeciones desaparecen inmediatamente cuando se define la teología como la rama normativa del conocimiento que se ocupa de la religión y se la pone en el mismo nivel con la ética normativa, la estética normativa, etc. Al mismo tiempo debe ponerse en claro el significado de "punto de vista" en las ramas culturales del conocimiento, tal como se hizo al principio de este ensayo. Desde el punto de vista de la teología de la cultura, sin embargo, las facultades de teología no sólo tienen los mismos derechos que las otras facultades, sino también una significación cultural universal y sobresaliente. Bajo estas condiciones las facultades de teología desempeñan una de las tareas más creativas y más importantes dentro del ámbito cultural. El deseo de eliminar las facultades de teología en las universidades europeas se inició con la edad del liberalismo y la cultura individualista y antitética. El socialismo, a causa de su enemistad con las Iglesias existentes, sin vacilar escuchó las expresiones de ese deseo y eliminó las facultades de teología; sin embargo, el deseo de eliminar las facultades de teología contradice la naturaleza del socialismo, porque ésta es la unidad cultural. Debe admitirse que en el socialismo no hay lugar para una jerarquía, o teocracia, o heteronomía de lo religioso, pero a fin de realizar plenamente su propio desarrollo, necesita la sustancia religiosa universal que sólo mediante la teonomía puede desatar al individuo de su cárcel autónoma y liberarlo de su aislamiento autodestructivo para socializar su función cultural. Por eso necesitamos facultades de teología en la nueva cultura unificadora que está creciendo en la tierra fértil del socialismo; y la primera y fundamental tarea de estas facultades será una teología de la cultura. Durante casi doscientos años la teología se ha visto en la desgraciada situación del combatiente que se bate en defensiva en una posición insostenible, viéndose obligado, después de todos sus esfuerzos, a rendir la plaza. Ahora debe asumir nuevamente la ofensiva, después de haber abandonado y hasta sacudido de sus pies el polvo de aquella insostenible heteronomía. Debe luchar bajo la bandera de la teonomía, y con esta bandera triunfará, no combatiendo contra la autonomía de la cultura, sino contra la profanación, el agotamiento y la desintegración de la cultura durante estos últimos tiempos de la humanidad. Vencerá porque, como lo afirmó Hegel, la religión es el principio y el fin de todas las cosas, y también el centro, siendo la que da vida, alma y espíritu a todas las cosas.

Se terminó de imprimir en
METHOPRESS,
Doblas 1753, Buenos Aires,
en enero de 1974.